



Ludwig Feuerbach's

sämmtliche Werke.

Sechster Band.

Leipzig,
Verlag von Otto Wigand.
1848.

Pierre Bayle.

Ein Beitrag

zur

Geschichte der Philosophie und Menschheit.

Von

Ludwig Feuerbach.

Zweite, umgearbeitete und vermehrte Auflage.

Leipzig,

Verlag von Otto Wigand.

1848.

Vorwort.

1838.

Leibnitz allein vor- und darzustellen, selbst auch nur in der armseligen Rolle eines Magister philosophiae, — das kann man sich zur Noth noch gefallen lassen, wenn man gleich den Physicus, den Rechenmeister, den Bibliothekar, den Doctor utriusque juris, den Historiographen, den geheimden Justiz- und kaiserlichen Reichshofrath schmerzlichst vermißt, — das ist wenigstens kein Verstoß gegen den guten Ton, welchen der Name Leibnitz in einem deutschen Ohre hat; denn obgleich das Volk in Hannover Leibnitz mit Lövenix (d. h. einer, der nichts glaubet) übersetzte, so haben doch die gelehrten Herren, die von jeher aus Schwarz Weiß zu machen wußten, diese Interpretation für eine pöbelhafte Verläumdung erklärt, und Leibnitz, zur größten Consternation aller esprits forts, als einen Orthodoxen in optima forma legitimirt. Aber den „bösen" Bayle, Bayle, der uns schon in dem apokryphischen Endvokal seines welschen Namens eine bittere Pille zu verschlucken gibt, Bayle, von dem man sogar gesagt hat: es wäre besser gewesen, wenn

er gar nichts geschrieben hätte, Bayle, den unruhigen Prozeßkrämer und Friedensstörer der prästabilirten Harmonie und so mancher andern concordia discors, den ungebundnen, losen Skeptiker, den dialektischen Guerillashäuptling aller antidogmatischen Polemiker, den hyperbolisch spitzigen Kritiker — diesen eben so berüchtigten, als weiland „weltberühmten“ Namen ohne einen versöhnenden Bei- und Zusatz, ohne Begleitung, ohne Bemäntelung zum Titel und Inhalt einer eignen Schrift zu machen — das ist, aufs Gelindeste ausgedrückt, ein sehr bizarrer, ein sehr unanständiger, ein sehr heterodoxer Einfall.

Allerdings. Aber wenn anders Bayle noch einer Erwähnung und Behandlung werth ist, so kann so ein eignes Wesen auch nur auf eigne Weise behandelt werden: mit einzelnen, noch dazu nicht näher bestimmten Sätzen aus seinen Schriften ist hier gar nichts gesagt. Noli me tangere, oder, wenn du das Tasten nicht lassen kannst, so berühre das paradoxe Gewächs an seiner empfindlichen Stelle, berühre es so, daß der Kern davon dir in die Augen springt, der Grund seines eigenthümlichen Namens und Wesens offenbar wird.

Es fragt sich daher nur: ob B. — abgesehen von dem Interesse, das er als Antiquar und literärischer Specereihändler für den Gelehrten hat — auch ein Interesse für die Geschichte der Philosophie und Menschheit noch jetzt darbiete? Noch jetzt? Ach leider! jetzt unendlich mehr, als in einer andern bessern und vernünftigeren Zeit. Die entscheidende Antwort auf diese Frage liegt übrigens in der Schrift selbst. Hier wird vorläufig nur Folgendes bemerkt: B. ist überhaupt schon dadurch ein interessantes Objekt des Denkens, daß er voller Widersprüche ist. Nur diese Widersprüche in seinem intellektuellen Charakter waren es denn auch, welche dem Verfasser die Veranlassung zu dieser Schrift gaben.

Er hatte daher anfänglich einen ganz speziellen, psychologisch-literärischen Zweck im Auge; er wollte nichts weiter, als über B.'s Widersprüche ins Reine kommen, den quecksilberflüssigen Franzosen zum Geständniß bringen. Aber der wesentlichste und interessanteste Widerspruch in B. ist der Widerspruch zwischen Glaube und Vernunft. Zwar ist dieser Widerspruch in allen Denkern und selbst Orthodoxen der neuern Zeit anzutreffen, ja er ist sogar der charakteristische Widerspruch der christlichen Welt überhaupt, und es wäre daher eben so interessant, als nützlich, diesen Widerspruch durch die ganze Geschichte des Christenthums hindurch zu verfolgen hinein bis in die verborgensten Winkel der orthodoxesten Seelen, wo er freilich vertuscht ist, und nachzuweisen, wie hier von jeher der Glaube die Vernunft und hinwiederum die Vernunft den Glauben und sich selbst hintergangen hat. Allein die Bedeutung dieses Widerspruchs ist wesentlich verschieden, je nach Verschiedenheit der Personen und Zeiten — eine andere in der Seele eines Orthodoxen, eine andere in der Seele eines Philosophen. Namentlich bietet die Art und Weise, wie sich dieser Gegensatz in B. ausgesprochen, ein besonderes Interesse dar, zeichnet ihn, als den Culminationspunkt dieses in der Geschichte der Philosophie und Menschheit unumgänglichen Zwiespalts, vor allen andern verwandten Erscheinungen der neuern Zeit aus. Der Darstellung und Entwicklung dieses Widerspruchs von allgemeiner Bedeutung subordinirte daher oder opferte vielmehr der B. seine anfänglich nur spezielle Tendenz auf, und zwar so, daß er sich nicht enthalten konnte, selbst auch ein Wörtchen mit drein zu schwatzen. Aber er bittet, nicht außer Acht zu lassen, daß er die von ihm besprochenen Materien, beengt durch die Schranken einer historischen Arbeit, keineswegs erschöpfen konnte und mochte, — so weit er überhaupt aus seinen eignen

beschränkten Kräften und Mitteln etwas erschöpfen kann. Diese Bemerkung gelte besonders freien, unbefangnen Denkern, deren Urtheil allein dem V. ein berücksichtigungswerthes ist. Dem Urtheil aller derjenigen, deren Urtheil er schon im Voraus kennt, namentlich dem Verdammungsurtheil des theologischen Dünkels und einer gewissen speculativen Superstition ist er absolut impenetrabel.

Einige Worte, die, wie z. B. „Religion", „irreligiös", einen vieldeutigen, unbestimmten, oder, wie „Menschlich", „Idee", selbst einen doppelten, entgegengesetzten Sinn haben, sind auch hier ein oder ein paar Mal unwillkührlich so gebraucht worden. Die hieraus sich ergebenden Widersprüche entschuldige die Willkühr des Sprachgebrauchs, die auch den gewissenhaftesten Schriftsteller in Verlegenheiten und Widersprüche verwickelt. —

Erstes Kapitel.

Der Katholicismus oder der Gegensatz von Geist und Fleisch.

Einheit war das Wesen des klassischen Heidenthums, Dualismus, Zwiespalt ist das Wesen des klassischen Christenthums. Wohl treffen wir auch im Heidenthum genug Gegensätze an — wo sollten überhaupt nicht Gegensätze zu finden sein? — und in Folge derselben genug Kämpfe, Leiden, Uebel; allein diese Gegensätze waren nothwendige, diese Kämpfe organisch begründete, diese Leiden und Uebel natürliche, unvermeidliche. Aber das Christenthum gesellte zu den unvermeidlichen Uebeln an sich überflüssige Uebel, zu den nothwendigen und immanenten Kämpfen geistzerrüttende, transcendente Kämpfe, zu den körperlichen Leiden Seelenleiden, zu den natürlichen Gegensätzen unnatürliche Gegensätze — den Zwiespalt von Gott und Welt, von Himmel und Erde, von Gnade und Natur, von Geist und Fleisch, von Glaube und Vernunft. Der Kampf zwischen Kirche und Staat war nur der äußere, politische Ausdruck dieser im Innern der Menschheit wühlenden Gegensätze. Wo die Menschheit mit sich selbst Eins ist, da kann auch ihre Welt nicht in zwei Welten zerfallen. [1] *)

---

*) Die Zahlen bedeuten die Erläuterungen und Anmerkungen.

Der charakteristische **innere** Gegensatz der christlichen Welt im katholischen Zeitalter war besonders der Gegensatz von Natur und Gnade, Sinnlichkeit und Ueber- oder Widersinnlichkeit, Menschlichkeit und Heiligkeit, oder, kürzer und in der Sprache der Kirche, der Gegensatz von **Geist** und **Fleisch**. Dem bürgerlichen und politischen Leben entsagen, alle sogenannten weltlichen Dinge und Beschäftigungen als eine bloße Eitelkeit verwerfen, um, so viel als möglich, ungestört mit zerknirschtem Herzen und thränenvollen Augen nach dem Himmel zu schmachten*), alle natürlichen Triebe und Neigungen ertödten, sich kasteien und martern — das war Religion, das Tugend, und zwar höchste Tugend, die Tugend des Heiligen. Nicht die Liebe, so sehr sie auch rhetorisch gefeiert wurde, — denn die Natur hat offenbar nicht den Haß, sondern die Neigung zur Liebe den Menschen eingepflanzt — nicht der Glaube — denn auch zum Glauben hat schon der Mensch von Natur einen starken Hang — nein! nur die Keuschheit oder vielmehr die Virginität, die Jungferschaft — denn nur zu ihr hat die Natur uns keine Neigung gegeben, sondern vielmehr einen ihr geradezu widerstrebenden, höchst mächtigen Trieb — war und ist in Wahrheit, als die **wider- und übernatürlichste** Tugend, die specifische Tugend des Katholicismus. Leicht ist der Glaube, noch leichter die Liebe, aber schwer die Keuschheit. Uebermenschlich ist nicht die Liebe, nicht der Glaube, aber die Keuschheit. Der Begriff des Opfers ist der höchste Begriff des Katholicismus; aber welches Opfer ist größer für den natürlichen Menschen, als das Opfer der Keuschheit, der Jungferschaft? Der Himmel ist das letzte, das einzige Ziel des Katholicismus; aber welche Tugend macht schon auf Erden den Menschen himmlisch, engelrein und engelgleich? Die Keuschheit. „Die unverletzte Jungfrauschaft, sagt z. B. der heilige Augustin, ist eine englische Gabe und im verderb-

*) Tota vita Christiani boni **sanctum desiderium** est. August. expos. in epist. Joh. c. 4.

lichen Fleisch der ewigen Unverderblichkeit Ausübung und Darstellung. Wahrlich, die schon im Fleisch Unfleischliches an sich haben, werden bei der allgemeinen Unsterblichkeit vor den Andern viel voraus haben.“ Und der heilige Hieronymus: „Derjenige, den Engel im Himmel anbeten, verlangt nun auch Engel auf Erden.“ Selbst der Philosoph Albertus Magnus macht noch — faktisch wenigstens — die Keuschheit zur höchsten Tugend, wenn er als die ihr von Christus verheißene Glorie folgende Worte aus der Bibel citirt: „Wer überwindet (nämlich des Fleisches Begierde), dem will ich geben, mit mir auf meinem Stuhl sitzen, wie Ich überwunden habe und bin gesessen mit meinem Vater auf seinem Stuhl.“ Offenb. 3, 21. Denn „wer ein heiliges Leben führt, der ist Gott nahe.“ Weish. 6, 20.*) Wenn gleichwohl die Ehe im Katholicismus nicht verworfen, sondern geduldet, gebilligt und selbst zu einem Sakrament gemacht wurde, so war der Grund hievon nicht der religiöse Sinn und Glaube, sondern der weltkluge, der äußerlichen Nothwendigkeit sich geschmeidig bequemende Verstand. Schon Augustin macht sich in dieser Materie der augenfälligsten Sophismen und Inconsequenzen schuldig. Nachdem er bis in den Himmel die Jungfrauschaft erhoben, setzt er doch später (in derselben Schrift, aus der die obige Stelle ist, De sancta virginitate, cap. 18) hinzu: „Die Anhänger und Anhängerinnen der heiligen Jungfrauschaft und ewigen Enthaltsamkeit ermahne ich, daß sie ihr Gut so den Heirathen vorziehen, daß sie die Heirathen für kein Uebel oder nichts Böses halten.“ Aber wenn die Ehe uns um himmlische Vorzüge bringt, um die Gabe der Engel, um die Eigenschaft der Heiligkeit, ist sie denn dann nicht ein Uebel? Ein Uebel freilich nicht für den falschen, sophistischen Verstand, aber wohl in den Augen der unbedingten Vernunft und des geraden, einfachen religiösen Sinnes, der allein in allen streitigen und zweifelhaften Materien den Ausschlag gibt. Alle die haltungslosen

*) A. M. Enchiridion de virtutibus veris et perfectis etc. c. 6. § 3.

Distinctionen und Sophismen, welche die katholischen Theologen *ad excusationem coitus carnalis* machten, z. B.: *Conjugalis concubitus generandi gratia non habet culpam**), haben die Frommen und Heiligen faktisch, durch ihr Leben, zu Schanden gemacht. Mehr aber als das Wort, hat die That in allen praktischen Materien Gewicht. Was man mit Worten aus Nachsicht gegen Andere zugibt, widerruft die stille, die rücksichtslose That. Die Worte enthalten nur die exoterische, die Thaten die esoterische Lehre. Was also die Heiligen, die Vorbilder, gethan, ist Tugend, was sie unterlassen haben, Sünde, nicht was sie mit dem nachgiebigen Munde verboten oder erlaubt. Freilich sind die Thaten Winke hinter dem Rücken, Winke, die nur der höhere Wahrheitssinn vernimmt und versteht.

Der heilige Antonius, der heilige Hieronymus, als begeisterter und begeisternder Apostel des Mönchs- und Nonnenstandes, der heilige Franciscus von Assisi, und andere ähnliche Heilige sind daher allein die Originale, die klassischen Produkte des katholischen Geistes, die unverfälschten Interpreten seines Innersten, die ächten Söhne der Kirche. Die Dichter und Künstler der katholischen Zeit sind — vom Mißverstand — untergeschobene Kinder.

Die Liebe zur Beatrice begeisterte Dante zum Dichter. Aber solche Liebe, auch wenn sie noch so rein und ideal ist, widerspricht dem Wesen und selbst den ausdrücklichen Lehren des Katholicismus. „Nicht den Menschen, sondern Gott im Menschen liebe," sagt ein katholischer Heiliger. Und der fromme Paskal: „Es ist unrecht, an uns sich zu hängen, wenn man's auch mit Vergnügen und gern thut ... wir sind Niemands Endzweck. ... Wir müssen sie daran erinnern, daß sie sich nicht an uns hängen dürfen; denn sie sollen ihr Leben damit hinbringen,

*) S. hierüber *Petri Lomb. etc. Sententiarum textus etc. Basileae* 1513 *Fol.* 193 — 94.

Gott zu gefallen und ihn zu suchen*)." Aber die Liebe liebt eben den Menschen im Menschen und fesselt den Menschen an den Menschen. Der Liebe ist das Irdische das Himmlische, die Seligkeit, die sie in sich selbst findet, die höchste Seligkeit. Die Liebe erhebt das Endliche zum Unendlichen. Dante indentificirt seine Beatrice mit der Theologie. Petrarca feiert die Laura in seinen Sonetten und Canzonen als seine allgegenwärtige Göttin; nur die Liebe zu ihr ist der Puls seiner poetischen Ader. Sang er diese Lieder als Katholik? Kamen sie aus seinem katholischen Glauben, oder stimmten sie mit ihm zusammen? Ja wohl seine Reue über diese Gedichte, seine Bitte an den heiligen Augustin, d. h. an die Personification seines katholischen Gewissens, dieselben ihm zu vergeben, aber nicht der Geist, der diese Lieder schuf, kam aus dem Katholicismus.

So wenig Leo X., obwohl Papst, in seinen Neigungen, seiner Denkart, kurz in seinem Wesen, dem Wesen des Katholicismus entsprach, so wenig entspricht diesem die Kunst als solche, so sehr sie auch von der katholischen Kirche gehegt und gepflegt wurde. Die Schönheit ist die wesentliche Kategorie, die Gattung der Kunst — heidnische Kraft und christliche Demuth sind ihr als Arten untergeordnet — auch der christliche Künstler muß das Christliche nicht als ein Christliches, sondern als ein Schönes aus sich herausgebären und darstellen; sein Werk wird und muß auch den Nicht-Christen, wofern er nur Kunstsinn und Verstand hat, ansprechen. Ein Werk, das nur für einen Christen schön wäre, das wäre auch nicht ein vollendetes Werk. Die Kunst erhebt ihre Gegenstände über die Schranke der besondern Religion in die Sphäre der allgemeinen Menschlichkeit. Was ein wahres Kunstwerk ist, gehört keiner Kirche, keiner besondern Religion mehr an. Das wahre Kunstwerk ist ein Vereinigungspunkt der gesammten Menschheit. Der Künstler verherrlicht auch in den Werken, welche er ausdrücklich

*) Pensées de Mr. P. (Pensées chrétiennes.)

der Verherrlichung seiner Kirche bestimmt, die Kunst, nicht die Kirche. Der Künstler überwindet seinen Glauben, indem er die Gegenstände seines Glaubens zu Gegenständen der Kunst macht. Die Kunst ist nur Kunst, wo sie sich Selbstzweck, wo sie absolut frei, sich selbst überlassen ist, wo sie keine höheren Gesetze kennt, als ihre eignen, die Gesetze der Wahrheit und Schönheit. Der Künstler unterwirft nicht die Kunst der Religion, sondern die Religion der Kunst. Das Religiöse in seinem Kunstwerk hat nur untergeordnete Bedeutung: das Wesen ist das Wahre, das Schöne. Der frommgläubige Katholik, der keinen von seinem katholischen Sinn und Glauben unterschiedenen, ästhetischen Sinn hat, erbaut sich auch an dem schlechtesten Heiligenbilde, fällt demüthig vor dem schlechtesten Crucifix nieder; denn es ist ihm, was es als ein religiöses Bild sein soll, ein Erinnerungszeichen an diesen Heiligen, diesen Christus, der ihm hier sinnlich vergegenwärtigt wird. Die Kunstbeschaffenheit ist ihm gleichgültig und an sich auch für die Religion gleichgültig. Ja, nur solche Bilder, welche keinen Kunstwerth haben, sind Bilder im Sinne und Geiste des ächten Katholicismus, eben deßwegen, weil sie bloß religiöse, aber keine Kunstbedeutung haben, weil sie den Menschen nicht abziehen von der frommen Betrachtung des heiligen Gegenstandes, nicht den Sinnen schmeicheln, sondern vielmehr, mit Ekel und Widerwillen an allem Irdischen und Menschlichen ihn erfüllend, nur hinauf zum Himmel seine Blicke ziehen. Ein Heiligenbild dagegen, das Kunstwerth hat, das zieht das Auge auf sich als Kunstwerk, das stellt, so zu sagen, nur sich, nicht den Heiligen dar, das ist kein Augenglas, durch das wir nur den frommen Gegenstand erblicken, sondern ein Diamant, der mit eignen Farben funkelt, der für sich selbst, daher auch den Nicht-Katholiken entzückt. Vor einem religiösen Bilde kann nur der Nichtkenner eine rein religiöse Andacht empfinden; der Kenner empfindet es nur oder doch zugleich als ein ästhetisches Werk. Wohl ist der Eindruck eines Madonnenbilds ein heiliger Eindruck; aber ihr täuscht euch, wenn

ihr dem religiösen Gegenstande als solchem und dem Glauben des Künstlers daran diese Wirkung zuschreibt. Dem Künstler war die Kunst als solche heilig; er hatte sie im höchsten Sinne erfaßt und getrieben. Das Höchste war darum seinem hohen Sinne nicht zu hoch; er konnte sich an die Gegenstände der Religion wagen, weil ihm die Kunst als solche zur Religion geworden war. Die Kunst war die Madonna seiner Seele: der entsprechendste Ausdruck, das bezeichnendste Bild, welches er dafür vorfinden konnte, war die Madonna des religiösen Volksglaubens. Der Himmelsglanz, der sie in dem Werke des Künstlers umfließt, ist nur ein Schein von der heiligen Flamme seiner Kunstbegeisterung.

Die Bilder der katholischen Kirche also, welche auch den Nicht-Katholiken, ja den, der einen ihr entgegengesetzten Geist hat, ansprechen, sind nothwendig auch aus einem freien, allgemeinen, von ihr unabhängigen, aus einem ihrem wahren Wesen entgegengesetzten Geist entsprungen. Doch wozu Beweise? Wo die Mönchstugend im Rufe der höchsten Tugend, der Heiligkeit steht, da ist die Kunst nothwendig im Verruf. Wo der Genuß überhaupt Sünde, wo der Mensch so unnatürlich, so kleinlich, so unfrei, so furchtsam, so sich selbst gram ist, daß er sich keine Freude, keinen guten Bissen gönnt, wie Paskal, der, nach dem Bericht seiner Schwester im Leben desselben, als ihm in seiner Krankheit feine, wohlschmeckende Speisen verordnet wurden, sich alle nur erdenkliche Mühe gab, nicht zu schmecken, was er aß, wie der heilige Ignatz von Loyola, der sich durch seine Büßungen und Kasteiungen selbst um den Geschmack gebracht hatte *): da ist auch kein Sinn, kein Geschmack für die Kunst, da sind auch die Genüsse der Kunst verbotene Früchte; denn wenn auch der Gegenstand eines Kunstwerks ein religiöser ist, so gewährt es doch immer zugleich einen Augen- oder Ohrengenuß. Wo die widernatürlichste Tugend für die höchste Tugend, die Krankheit

*) Vita J. Loiolae etc. a Petro Ribadeneira. Ingolst. 1590. p. 395.

für den natürlichen Zustand des Christen oder Menschen, wie Paskal sagt, oder, wie Salvian, die Krankheit des Leibes für die Gesundheit der Seele gilt*), wo die Mortification, die Tödtung und zwar selbst die unmittelbare, die sinnliche Tödtung des Leibes Gesetz, Norm, Princip ist: da ist der ästhetische Sinn, die Basis der Kunst, in die Acht erklärt, die Kunst selbst außer allem sittlichen und rechtlichen Verbande mit dem obersten, dem religiösen Princip. Wählt die Kunst häßliche, abscheuerregende oder nicht vielmehr liebliche, schöne Gesichter zu ihren Madonnenbildern? Wird also der, dem es seine Religion zur Pflicht macht, den Anblick des Weibes zu fliehen, jede Gelegenheit zu unkeuschen Gedanken zu meiden, sich aller und jeder Sinnenreize zu enthalten**), mit gutem Gewissen sich an dem Anblick eines schönen Madonnenbildes weiden? Kann nicht auch ein Madonnenbild sinnliche Liebe einflößen? Hat sich nicht einst eine Jungfrau selbst in eine Statue bis zum Sterben verliebt? Wenn wir daher gleichwohl die Kunst-Schönheit in Verbindung mit dem Katholicismus, selbst in der Gesellschaft von Mönchen antreffen, so hat diese Erscheinung keinen andern Grund, als wenn wir in der Nähe von Mönchsklöstern Nonnenklöster antreffen, welche mit jenen durch illegitime, unterirdische Gänge in Verbindung standen.

Nicht weniger als die Kunst, widerspricht die Wissenschaft dem innern, wahren Wesen des Katholicismus. „Wie so? Wer wird die großen Verdienste der Klöster und Päpste um die Wissenschaften läugnen wollen?“ Niemand, der wenigstens bei Verstand ist, wird diese Thatsachen läugnen, aber wohl die gewöhnliche Erklärung derselben. Was die Päpste alles gethan und gewirkt, das haben sie deßwegen noch nicht immer als heilige Väter, im Einklang mit ihrem ursprünglichen Beruf, gethan. Oder war Leo X. als leidenschaftlicher Jäger und Liebhaber

*) Salviani Mass. Opp. ed. Rittershusius Altorf. 1611. p. 334.

**) S. hierüber z. B. Albertus M. loc. c. De maceratione.

des Lustspiels u. s. w. auch der heilige Vater? Was sich innerhalb des Katholicismus entwickelte, das hat sich deßwegen noch nicht aus dem Katholicismus entwickelt. Es war der im Menschen unaustilgbare, von den Schranken historischer, überhaupt äußerer Zustände und Verhältnisse unabhängige Wissens- und Bildungstrieb; es war ein der ursprünglichen Bestimmung der Klöster, ein dem Geist und Wesen, woraus sie hervorgegangen, entgegengesetzter Geist und Trieb, welcher die Wissenschaften in die Klöster aufnahm und hier verpflegte. „Vor Benedikt von Nursia, dem berühmten Stifter des Benediktinerordens († 544) war Fasten und Beten die einzige Hauptsache der Mönchsinstitute, und wenn Benedikt in seiner Regel befiehlt, in jedem Kloster seines Ordens Unterricht zu ertheilen, Bücher abzuschreiben und eine Büchersammlung anzulegen, so verstand er blos Unterricht in den ersten Anfangsgründen der Religion, im Lesen und Schreiben, und unter den Büchern, die abgeschrieben und in eine Bibliothek zusammengestellt werden sollten, blos Bücher der Andacht*)." Schon im zehnten Jahrhundert, zur Zeit der Hroswitha, gab es, wie sie selbst sagt**), Katholiken, die die Bücher der Heiden wegen ihrer zierlichen Schreibart lieber lasen als die Bibel, und besonders an dem Terenz sich erlustigten. Aber war dieses ästhetische Wohlgefallen keine verbotene Lust, keine Anomalie, kein Antikatholicismus? Die fromme Hroswitha spricht sich selbst nicht ganz frei von dem „Fehler" dieser Katholiken, aber sie ist so fromm und redlich, daß sie diesen Fehler als Fehler erkennt, und sucht ihn daher durch geistliche Dramen gut zu machen. Mit der Wissenschaft ist es nicht anders. Sie wurde von Katholiken gepflegt, aber nicht von ihnen als Katholiken, sondern als wißbegierigen Menschen, im Widerspruch mit dem wahren Wesen des Katholicismus. Wer das läugnen will, der muß

---

*) Eichhorn, Geschichte der Literatur. I. B. 1805. p. 710.
**) M. J. Schmidt's Gesch. der Deutsch. 1785. III. B. p. 133.

auch läugnen, daß die Verbindung des Aristotelismus mit dem Katholicismus, der sonnenklarste, himmelschreiendste Widerspruch ein Widerspruch war.

Der wissenschaftliche Geist widerspricht dem Geist des Katholicismus. Es sind daher nur zwei Fälle möglich: wird die Wissenschaft wirklich innerhalb des Katholicismus aus Wissenstrieb, also mit einem dem Wesen der Wissenschaft entsprechenden Geist getrieben, so wird sie — sei es nun mit oder ohne Bewußtsein — im Widerspruch mit dem Wesen des Katholicismus betrieben, oder sie wird auf eine, und zwar die allein noch dem Katholicismus entsprechende, Weise getrieben, aber dann wird sie auf eine dem Wesen der Wissenschaft widersprechende Weise getrieben. So trieb der Jesuitenorden die Wissenschaft. Er machte die wissenschaftliche Beschäftigung zu einer Hauptbeschäftigung; aber die Wissenschaft war ihm nur ein Mittel — der Zweck heiligt das Mittel — zur Vertheidigung und Ausbreitung seines Glaubens. Dem frommen Stifter des Jesuitenordens, dem heiligen Ignatius war daher das Studiren eine wahre Marter, weil er es nur aus äußerlichen Gründen, nur im Widerspruch und zwar in bewußtem, gefühltem Widerspruch mit seiner katholischen Frömmigkeit trieb. Damit nicht von den Flammen seiner heiligen Inbrunst, seines geistlichen Propagationstriebes seine Studienplane ergriffen und verzehrt würden, mußte er sich die größten Torturen auferlegen, die strengste geistliche Diät beobachten, sich selbst im Umgang mit seinen Freunden aller Gespräche über geistliche Dinge enthalten*). Was daher die Klöster namentlich für die Wissenschaften thaten, das war im Sinne des Mönchthums, im Geiste des Katholicismus — wenn auch allerdings nicht im Sinne Einzelner, in denen der wissenschaftliche Geist und Trieb den Glauben der Zeit übermannt hatte — höchstens nur ein Almosen, das aus Gnad' und Barmherzigkeit dem wissenschaftlichen Geiste, der nun einmal

*) Ribadeneira loc. c. p. 69—70.

da war, man wußte nicht woher, gespendet wurde — Brosamen, die von der mit himmlischen Speisen überladenen Tafel der Geistlichkeit übrig blieben. Und dieses Almosen wollt ihr so hoch anschlagen? Die Wissenschaften beginnen in Wahrheit erst da, wo wissenschaftlicher Geist beginnt, und dieser beginnt gerade da, wo die Wissenschaften außer die Klöster hinaus in die Hände freier Menschen übergehen, solcher Menschen, welche nicht genöthigt waren, das Licht der Wissenschaft unter den Scheffel des Glaubens zu stellen. Erasmus ist ein schönes Beispiel dieses Uebergangs. In ihm emancipirte sich der wissenschaftliche Trieb — ad litteras tantum rapiebatur animus, wie er von sich selbst sagt in seinem Briefe an den Prior seines Klosters — aber eben deßwegen entsprang er aus seinem Kloster. Das Klosterleben widersprach eben so seinem geistigen, als seinem physischen Menschen. Die Körper revolutioniren eben so gut, als die Geister. [2]

Zweites Kapitel.

Der Protestantismus oder der Gegensatz von Glaube und Vernunft.

Der Widerspruch des Katholicismus mit dem Wesen des Menschen war der innere Grund der Reformation. Der Protestantismus hob den falschen Gegensatz von Fleisch und Geist auf. Er führte unter Sang und Klang [3] den Menschen aus dem Kirchhof des Katholicismus wieder ins bürgerliche und menschliche Leben ein. Er verwarf daher vor Allem auch das Cälibat als eine dem Naturrecht des Menschen widersprechende, gottlose, willkührliche Satzung. Aber der Protestantismus befreite und errettete den Menschen nur von seiner praktischen, nicht von seiner theoretischen oder intelligenten Seite: die höhern Ansprüche, die Rechte des Erkenntnißtriebes, die Ansprüche

der Vernunft anerkannte und befriedigte er nicht. Er blieb hierin in der alten Barbarei befangen, Glaubensartikel im Widerspruch mit der Vernunft aufzustellen, und doch als wahr festzuhalten.

Es wäre ein unvernünftiges Sophisma, wenn man erwidern wollte, der Protestantismus habe das Cälibat deßwegen verworfen, weil die Bibel das Gebot: „Mehret euch," aufstellt, dagegen die Ansprüche der Vernunft nicht berücksichtigt, weil die Bibel kein ausdrückliches Gebot dazu enthalte, vielmehr uns nur den Glauben anpreise; denn wenn sich der Protestantismus in Betreff der Ehe nur auf die Bibel gestützt hätte, so hätte er das Cälibat zwar nicht gebieten, aber auch nicht, wenigstens unbedingt, verwerfen dürfen — da der Apostel Paulus so sehr den ehelosen Stand verherrlicht und anpreist, und sollen denn nicht die bloßen Anpreisungen eines vom heiligen Geiste inspirirten Apostels, wenn sie auch keine förmlichen Gebote sind, für uns Gesetzeskraft haben? — so hätte er sich überhaupt nicht entscheiden können, sondern diesen, wie so manchen andern Punkt, dahingestellt sein lassen müssen, bis zu dem glücklichen Zeitpunkt hin, wo die Herren Exegeten die dunkeln und widersprechenden Stellen der Bibel auf eine vollkommen befriedigende und entscheidende Weise erklärt haben würden. Aber es entschied auch hier, wie in so manchen andern Fällen, das heilige Natur- und Vernunftrecht, die sicherste Instanz in allen zweifelhaften Fällen, der natürliche Wahrheitssinn, der, unabhängig von den Zweideutigkeiten der Schrift, unmittelbar durch sich selbst, das Falsche als Falsches, das Wahre als Wahres erkennt. Es wäre aber nicht nur ein unvernünftiges, sondern ein wahrhaft lächerliches Sophisma, wenn man Luthers Verheirathung nicht auf das Vernunft- und Naturrecht, sondern auf ein positives Gebot, einen Ausspruch der Bibel gründen und zurückführen wollte, man müßte denn nachweisen, daß in der Bibel die Katharina von Bora als die Luthern bestimmte Gemahlin vorkommt, daß Luther auf den Grund einer Bibelstelle die Katharina heirathete. Ein Mensch, der sich nicht aus sich selbst, sondern auf den

Grund der Bibel hin zur Ehe entscheidet, der wird sich auch nicht aus sich selbst zu dieser oder jener Person entscheiden. Die Person ist in der Ehe nicht gleichgültig; es ist vielmehr nur Eine, welche gewählt wird. Welche soll ich wählen? das ist hier die Hauptsache. Die Heirath ist erlaubt, ist unsündlich, ist christlich; gut; aber wird sie nicht oft durch den Gegenstand der Heirath sündlich? Nur die von Gott mir bestimmte Braut ist die rechte, ist die, welche ich nehmen darf. Aber welche ist diese? meine Nachbarin, meine ehemalige Schulgefährtin und Jugendbekannte, oder die, welche ich auf eine ganz seltsame Weise kennen lerne und auf der Stelle liebe, wie ich sie erblicke? Aber verlasse ich mich hier nicht auf meinen augenblicklich entscheidenden subjektiven Geschmackssinn? Wie trüglich sind diese Kennzeichen! Gebraucht nicht auch oft der Verführer — ach! nur zu oft — die nämlichen Wege, wie z. B. einen ganz seltsamen Zufall, der uns ein Frauenzimmer, dem wir selbst auf alle mögliche Weise auswichen, plötzlich entgegenführt? Können wir unterscheiden, ob das gute oder böse Princip uns diese Person geschickt hat? Selbst wenn ich christliche Eigenschaften, christlichen Glauben zur unerläßlichen Bedingung meiner Wahl mache, was hilft das? Ist denn die Christin nicht vielleicht auch nebenbei reich, oder vornehm, oder angenehm im Umgang, oder auch schön von Körper, oder gar alles, oder doch mehreres zusammen? Heirathe ich denn nur die fromme Christin, abgetrennt von diesen reizenden Nebenbei's? Ist nicht vielleicht die Person an und für sich die Hauptsache, die Christin nur die — wenn auch ausbedungene — Nebensache in meiner Wahl? Vermischen sich wenigstens nicht vielleicht auf diesem dunkeln Gebiete, dem Gebiete der Neigung, des Gefühls, ganz unbewußt unreine, unchristliche Gründe mit meinem christlichen Sinn? Kann ich also gewiß sein, daß meine Heirath eine christliche, gottwohlgefällige ist? Nein! Untrüglich ist nur, was in der Schrift steht. Gewiß ist mir diese Person nur dann die von Gott bestimmte Person, wenn ich aus der Apokalypse oder sonst einer biblischen Schrift ihren Namen, ihren Stand, ihre Person bis aufs

Haar herausbringe. Ich heirathe so lange nicht mit Gottes Willen, so lange ich nicht diese Person — denn das ist die Hauptsache — mit Gottes ausdrücklichem Willen heirathe. Ich entscheide mich so lange aus mir selbst zur Heirath, so lange ich mich aus mir selbst zu dieser Person entscheide, denn ich hätte mich vielleicht nie verheirathet, ungeachtet des Gebotes: Mehret euch, wenn ich nicht diese Person kennen gelernt hätte. Der Grund der Verheirathung Luthers, der Verwerfung des Cälibats überhaupt, war daher nicht die Bibel, sondern der gesunde Menschenverstand, die philosophia naturalis, die an der Reformation einen größern Antheil hatte, als Manche glauben wollen.

Aber gerade dadurch machte sich der Protestantismus eines um so größeren Widerspruchs schuldig, daß er die Ein- und Ansprüche der Vernunft nicht berücksichtigte, unter dem Vorwande, daß sie in geistlichen Dingen kein Wort mitzusprechen haben, weil diese über ihren Horizont gingen, während er doch die Ein- und Ansprüche der Natur anerkannte; denn derselbe Grund, welcher für oder gegen die Einsetzung der Natur in ihre ursprünglichen Rechte sprach, derselbe sprach für oder gegen die Befreiung der Vernunft. [4] Wenn du die Vernunft unter die Herrschaft des Glaubens gefangen nimmst; warum nimmst du denn nicht auch deine Natur unter die Herrschaft der christlichen Tugend gefangen? Wenn du die Vernunft verwirfst, die nichts anderes als die geistige Natur ist, weil ihr die Glaubenslehren unbegreifliche Geheimnisse sind, warum verwirfst du denn nicht auch die Natur, die nichts anderes ist als die körperliche Vernunft und vielleicht nur deßwegen sich gegen das Cälibat empört, weil ihr die christliche Tugend überhaupt, so auch die Tugend der Ehelosigkeit ein zu hohes und deßwegen widerwärtiges Geheimniß ist? Wenn der Christ nicht den praktischen Bedürfnissen widerspricht, warum soll er denn den theoretischen Bedürfnissen widersprechen, die doch eben so nothwendig, eben so unabweislich, eben so von uns unabhängig in uns sind, als die praktischen Bedürfnisse?

Allerdings ist der Protestantismus dadurch hinlänglich entschuldigt — wenn anders eine welthistorische Erscheinung einer Entschuldigung bedarf — daß überhaupt in der Entwicklung der Menschheit sich die praktischen Bedürfnisse eher regen, als die theoretischen, eher daher auch befriedigt werden müssen, als diese, und daß er zunächst, in Beziehung auf seine Zeit, auch genug für die Freiheit der Intelligenz gethan, indem er einen unendlichen Wust von geist= und gemüthbeschwerendem Aberglauben über Bord geworfen. Aber der Grund mag sein, welcher er wolle: der Protestantismus war in theoretischer Beziehung eben so wenig, als der Katholicismus in praktischer, ein Princip des Friedens, der Versöhnung. Der Katholik hatte noch sogar diesen Vorzug vor dem Protestanten voraus, daß er, um *seinen* Kampf zu lindern oder gar zu stillen, zu solchen Mitteln seine Zuflucht nehmen konnte, wie Origenes, der sich selbst entmannte, wie Hieronymus, der in die Einsamkeit in dunkle Höhlen floh, wie der heilige Franciscus, der die Gluth seiner Begierden in der Kälte des Schnees löschte, wie Paskal, der einen stachlichen Gürtel um den Leib trug, um jede ihm mißfällige Regung sogleich in ihrer Geburt zu ersticken. Die Vernunft dagegen ist an ein Organ gebunden, dessen Verlust mit dem Verlust des Lebens, oder wenigstens, wenn gelindere Mittel angewandt werden, mit dem Verlust der Besinnung, des Bewußtseins, der Menschheit im Menschen verbunden ist. Der Protestant hat kein äußeres, kein natürliches Mittel zur Linderung seiner Kämpfe und Seelenleiden: er muß zu künstlichen Mitteln, zu Produkten seiner eigenen Erfindungsgabe seine Zuflucht nehmen: er ist sich selbst anheim gegeben — ein Patient, der sein eigner Arzt sein soll. Der Arme! er hat zu seiner Heilquelle nur die Quelle des Uebels. Mag er sich nämlich auch noch so sehr durch Gebet und Bibellesen beschwichtigen und stärken: er kann doch nicht unterlassen, er muß zuletzt immer wieder die Zweifel, die aus der Vernunft kommen, durch Gründe, die gleichfalls aus der Vernunft kommen, zu beruhigen suchen, um so die Vernunft *durch sich selbst* zu täuschen und gleichsam

vorn Narren zu halten. Was aber das Schlimmste ist: die Begierden des Fleisches gleichen den Insekten, die nur zu gewissen Zeiten kommen und dann wieder verschwinden; aber die Begierden des Erkenntnißtriebes, die Zweifel der Vernunft sind Eingeweidewürmer. So trägt der orthodoxe Protestant seinen ärgsten Feind in seinem eignen Busen stets mit sich herum; er kann keine Stunde sicher sein, daß nicht die Vernunft, wie ein böser Geist, ihm die schreckliche Frage in die Ohren flüstert: wie? ist dein Glaube nicht vielleicht ein bloßer Wahn? Und sollte es auch nicht zu diesem schrecklichen Vielleicht kommen, Friede, Einheit ist wenigstens nicht da, wo zu allem, wozu der Glaube Ja sagt, die Vernunft Nein, und wozu die Vernunft Nein, der Glaube Ja sagt. Und sollte auch Friede da wohnen, so ist es doch nicht der Friede der Wahrheit, der Friede der Vernunft, sondern der Friede der Gedankenlosigkeit, oder der Faulheit, oder gar der Verstocktheit, oder der unbewußten Selbsttäuschung, oder gar des raffinirtesten Selbstbetrugs. O ihr verblendeten Christen! die ihr die Splitter in den Augen der Heiden seht, ohne die Balken in euren Augen zu bemerken. Blutige Menschenopfer brachten die Heiden ihren Göttern dar, aber wie viele Menschenopfer brachte nicht der Glaube der Katholiken, wie viele nicht der Glaube der Protestanten dem Gott der Christen dar! Der Unterschied ist nur, daß das Heidenthum die Leiber, der Glaube aber die Seelen opferte. [5]

Die psychologischen Opfer des protestantischen Glaubens fallen zwar meist erst in die neueste Zeit. In der frühern Zeit war der Glaube ein zeitgemäßer, dem damaligen Stand der Bildung, der Bedürfnisse entsprechender, ein berechtigter, ein relativ heilvoller Glaube. Aber gleichwohl tritt das charakteristische Uebel der protestantischen Kirche — ich sage: das charakteristische, denn allerdings leidet auch der Katholik daran, aber hier ist es nicht das vorherrschende Uebel — der Gegensatz von Glaube und Vernunft, auch schon in der frühern Zeit, selbst schon in Luther hervor. Es spricht sich bereits auf eine höchst merkwürdige

Weise das Bewußtsein in ihm aus, daß die Lehren des Glaubens der Vernunft geradezu widersprechen. Aber die Stimme der Vernunft gilt für die Stimme des Pöbels und wird daher, im Widerspruch mit dem sonst so beliebten Grundsatz: Vox populi vox Dei, ungehört abgewiesen; der Glaube erhebt sich, gestützt auf eine äußere Macht, auf eine historische Autorität, triumphirend über die subjektive Macht der nur sich selbst überlassenen Vernunft; das Resultat ist ein unnatürlicher, gewaltsamer Zustand — man sticht der Vernunft mit byzantinischer Grausamkeit die Augen aus, man unterwirft sie ungeachtet ihrer Reklamationen der Autorität des Glaubens. So sagt z. B. Luther in Betreff der Auferstehung und Sündenerlösung: „wo du das Wort (d. h. die h. Schrift) nicht willst lassen mehr gelten, denn alle dein Fühlen, Augen, Sinnen und Herz, so mußt du verloren werden, und ist dir nicht mehr zu helfen. ... Wider solches alles, was die Vernunft eingibt oder ermessen und ausforschen will, ja was alle Sinne fühlen und begreifen, müssen wir lernen am Wort halten und schlecht nach demselben richten, ob wir wohl für Augen sehen, daß der Mensch unter die Erde gelegt wird, dazu, daß er soll und muß verwesen. ... Item ob ich gleich fühle, die Sünde so stark mich drücken und das Gewissen so zuschlagen, daß ich nicht fürüber kann, noch muß der Glaube das Widerspiel schließen und fest an dem Wort halten. ... Die Schrift mehr ist, denn aller Menschen Gedanken, Fühlen und Erfahren *)." Aber eben so, wie aus Luther, spricht aus Calvin und andern Theologen der Reformation und spätern Zeit die Erkenntniß dieses Widerspruchs. Theodor von Beza z. B. sagt, daß nichts mehr dem menschlichen Verstand und Sinn widerspreche, als die Prädestinationslehre; Rungius, ein Professor der Theologie zu Wittenberg, daß die menschliche Vernunft die Mysterien des Glaubens in den Ungläubigen verspotte und selbst in den wahren Gläubigen Zweifel errege, daß

*) Auslegung des XV. Cap. der 1. Epistel an die Corinther. B. 2.

sie deßwegen jenem hohen Thurme vergleichbar sei, von dem aus das Fleisch und die Teufel gegen den Sohn Gottes kämpfen, daß man sie aber gefangen nehmen und in das Joch der himmlischen Lehre einspannen müsse, damit sie sich demüthig Gott unterwerfe und seine Wahrheit und Macht ihren Regeln entgegensetze. Noch interessanter aber repräsentirt uns Jurieu, früher ein Freund, später der leidenschaftlichste Feind Bayle's, übrigens ein wahres Muster eines ketzersüchtigen Orthodoxen (wenn gleich selbst mehrerer Ketzereien von den Reformirten beschuldigt), die Qualen und Verlegenheiten, welche der Glaube die Seele des Gläubigen, so wie er reflektirt, empfinden läßt. „Ich finde, sagt Jurieu, im Benehmen Gottes unbegreifliche Dinge, es kostet mir viele Mühe, seinen Haß gegen die Sünde mit der Vorsehung zu versöhnen. Und dieser Dorn macht mir so viel zu schaffen, daß wenn mir ihn Jemand nehmen kann, ich mich unbedenklich für ihn erkläre. Richte ich meine Blicke auf die Welt, die Geschichte, die Begebenheiten, so finde ich da Abgründe, in denen ich mich verliere, ich stoße da auf Schwierigkeiten, die mich zu Boden drücken. ... Will man aufrichtig reden, so muß man gestehen, daß es keine Antwort zur Vertheidigung Gottes gibt, die den menschlichen Geist zum Schweigen bringen könnte. Alle falsche Weisheit der Vernunft empört sich gegen diese Geheimnisse (Dreieinigkeit, Incarnation, Satisfaction). Und diese falsche Weisheit ist so beschaffen, daß man sie von der wahren schlechterdings nur durch das Licht des Glaubens unterscheiden kann *)." Ein Freigeist hätte nicht besser die Unbegreiflichkeiten und innern Widersprüche in der Lehre vom Sündenfall aufzeigen können, als sie hier ein rechtgläubiger, ein eingefleischt orthodoxer, ein zelotischer Theolog, wie Jurieu, aufzeigt. Jurieu's offene Aeußerungen erregten daher auch Anstoß bei mehreren

*) Bayle, Réponse aux questions d'un provincial p. 774—77. 852. 843. T. III der Oeuvres diverses de Mr. P. B. contenant tout ce que cet auteur a publié sur des matières de théol. philos. etc. excepté son Dict. hist. et crit. à la Haye. 1727. T. IV. 1731.

reformirten Theologen; sie beklagten sich nicht nur darüber, daß er als ein sonst so erleuchteter Theolog das Christenthum den Eingriffen und Verspottungen der Freigeister bloßgebe, indem er die Einwürfe der Vernunft für unbeantwortlich erkläre, sondern sie verklagten ihn auch förmlich bei der Synode in Holland. Aber die Synode erklärte ihn für orthodox.

Der Gegensatz von Glaube und Vernunft, der uns zunächst an Bayle auffällt und allerdings auch das historischbedeutsamste Moment Bayle's ist, gibt, als ein allgemeiner Gegensatz, noch kein specifisches Merkmal seines Wesens ab. Bayle citirt selbst zur Bestätigung seiner Behauptung, daß der Glaube der Vernunft widerspricht, die oben erwähnten und noch viele andere unbestritten orthodoxe Theologen. Es kommt daher auf die nähere Bestimmung dieses Gegensatzes an, wenn er Bayle charakterisiren soll. Eine specifische Verschiedenheit stellt sich nun aber schon auf den ersten gesunden Blick heraus, wenn wir nämlich darauf merken, daß der Gegensatz von Glaube und Vernunft dort von Theologen, hier von einem Weltweisen oder Gelehrten überhaupt ausgesprochen wird, dort von Theologen von Profession, von Stand und Geist, hier von einem Manne, der als Gelehrter mit der Masse seiner Polyhistorie auch die theologische Gelehrsamkeit verbindet, als Mensch unter seinen übrigen Qualitäten auch die Qualität eines Mitglieds der reformirten Kirche hat, deren Glauben er theilt.

Mehr als der Mensch sich selbst bewußt ist, hat der Stand, der Beruf Einfluß auf seine Denkart, sein Inneres, seinen Glauben. In den meisten Fällen fast läßt sich nicht mehr die amtspflichtmäßige Gesinnung von der freien Gesinnung, das, was aus dem Menschen selbst kommt, von dem, was aus dem äußern Berufe in ihn kommt, unterscheiden. Nehmt Unzähligen ihren Stand und ihr nehmt ihnen ihren Glauben. Ihr Glaube ist Berufspflicht. Nicht die Gesinnung erhält den Stand, sondern der Stand die Gesinnung. Mit dem Moralischen ist es eben so, wie mit dem Religiösen. Darum wird da die Tugend

mit der Wurzel ausgerissen, wo sie zu einer äußerlichen Nothwendigkeit gemacht, die Freiheit auf eine ungebührliche, ihrem Begriffe widersprechende Weise beschränkt wird. Wenn nun aber der Stand oder Beruf so den Menschen bezwingt — seht! wie falsch ist es, wenn man die Persönlichkeit allein, nicht die Natur der Dinge, die innere Qualität und Nothwendigkeit der sittlichen Verhältnisse für thätige, bestimmende, wirksame Principien hält — so ihn innerlich qualificirt, daß die amtliche und innere Persönlichkeit ein ununterscheidbares Wesen wird: so muß auch umgekehrt die Freiheit von einem bestimmten Stande, die Amt- und Standeslosigkeit eine innerliche Freiheit, eine größere Ungebundenheit erzeugen, bedingen oder schon voraussetzen. Bayle war kein Theolog von Profession, ja er gehörte überhaupt keinem bestimmten Stande und Fache an — er war wohl früher Professor der Philosophie in Sedan, später eine ziemliche Zeit lang Professor der Geschichte und Philosophie in Rotterdam; aber auch dieses Amt entsprach nicht seinem innersten Wesen, daher wir auch Bayle am allerwenigsten aus seinen (im vierten Bande seiner Oeuvres diverses enthaltenen) Vorlesungen über die Logik, Ethik, Physik und Metaphysik erkennen können. Er schreibt selbst an einen Freund aus Sedan, wohl scherzhaft übertreibend, aber doch bezeichnend, daß ihm das Professorsamt eine unerträgliche Last ist, un fardeau „importable.“ Als er daher seine Professur verlor, war er im Geringsten nicht darüber betrübt, vielmehr entzückt über seine jetzt völlig unabhängige Lage. Sein wahres Wesen bezeichnen die Gesinnungen, die er bei dieser Gelegenheit in einem (später folgenden) Briefe an seinen Freund Minutoli ausdrückt. Der vollkommen freie und unbeschränkte Privatgelehrte allein lag Bayle im Sinne. Schon aus diesem Unterschiede des Standes und Berufes könnte man daher, ohne anderweitige Data, schließen, daß jener Gegensatz in dem Munde von Theologen eine andere Bedeutung haben müsse, als in dem Munde Bayle's und diese unterschiedene Bedeutung also aussprechen: die Zweifel in den Seelen der Theologen waren Amtsverstöße, die sich jeder Mensch

hie und da zu Schulden kommen läßt, standeswidrige Handlungen, in Bayle's Seele aber seinem Stande, dem Stande der Freiheit, der stets auch der Stand der Kritik ist, gemäße Handlungen, Zweifel von Profession. Aber Menschen von Genie, wenn auch nur von Fachgenie oder richtiger entschiedenem Talente, sind gewöhnlich auch in der Wahl ihrer Wirkungssphähre Talente, d. h. sie wählen nicht und vergreifen sich auch darum nicht — die Wahl macht Mißgriffe nothwendig, denn sie drückt die schlechte Freiheit, die Freiheit der Unbestimmtheit und Unentschiedenheit, also die Freiheit des Irrthums aus — sie werden unwillkührlich von dem innern Triebe ihres Geistes in die entsprechende Sphäre hineingestoßen. So gut wir daher von jenen großen Theologen — solche waren wenigstens unstreitig Calvin, Luther — annehmen können, ja müssen, daß sie Theologen von Herzen waren, Theologen nicht aus Wahl oder Zufall, sondern aus innerer Nothwendigkeit, so gut müssen wir auch gleich von vornen herein von Bayle, der, wenn auch kein Genie, doch ein großes Talent war, annehmen, daß er aus innerem Triebe kein Theologe war, annehmen folglich, daß die Zweifel, die dem Berufe der Theologen widersprachen, auch ihrem Innern widersprachen, dagegen die Zweifel B.'s dem Innern B.'s entsprachen. So ist es auch in der That. Die Zweifel der Theologen waren Zweifel wohl mit Wissen, aber wider Willen, die Zweifel B.'s aber auch (wenigstens im Vergleich zu jenen) mit Willen, dort im Widerspruch mit dem Wesen, hier im Einklang damit, dort schmerzensreiche Kinder, Kinder der Qual und Noth, hier Kinder der Lust und Liebe, wenn auch nicht unmittelbar, doch indirekt, insoferne als sie dem mit Lust und Liebe gewählten Stande oder wenigstens dem entschiedenen Triebe der Ungebundenheit gemäß waren. Bayle war kein Theologe, aber er hatte auch kein theologisches Interesse, keinen theologischen Geist und Sinn.

Drittes Kapitel.

Die Theologie und die Wissenschaft.

Die Theologie — wohl gemerkt! die nicht von dem wissenschaftlichen Geiste überwundene und aus ihrer Abgeschlossenheit in den Strom des allgemeinen Lebens hineingezogene Theologie, die Theologie, welche auf ein Monopol sich stützt, besondere Prätensionen den übrigen Wissenschaften gegenüber affectirt, sich selbst für das Lieblingskind der Gottheit hält, kurz die orthodoxe Theologie — um diesen veralteten Ausdruck zu gebrauchen — sei es nun protestantische oder katholische Theologie — hat ein beschränktes, ein befangenes, unfreies Interesse zur Basis, kein anderes Interesse, als das, was sie bereits glaubt, und zwar nicht auf wissenschaftlichem Grunde — der Glaube stützt sich auf kein wissenschaftliches Princip und Fundament — was sie als wahr voraussetzt und zwar nicht als eine wissenschaftliche Wahrheit, sondern als eine besondere, eine Glaubenswahrheit, zu erklären und zu beweisen, historisch oder dogmatisch, und das, was diesem ihren Glauben widerspricht, zu beseitigen, oder, geht das nicht an, zu seinen Gunsten so viel als möglich zu drehen und zu wenden. Der Theolog auf diesem Standpunkt hat keine Ahnung von wissenschaftlichem Geiste, von theoretischer Freiheit; er ist durch und durch für die Wissenschaft verdorben und verloren, denn er zieht das Theoretische stets in das Gebiet des Religiösen und Moralischen herein: der Zweifel ist ihm Frevel, Sünde; die Wissenschaft hat bei ihm nur eine formelle Bedeutung; es ist ihm, so sehr er sie im Munde führen mag, nicht Ernst mit ihr — weil nur Ernst mit seinem Glauben, den Lehren seiner Kirche — sie bleibt bei ihm ein im Grunde wesenloses Spiel, wenn auch äußerlich eine noch so mühevolle Beschäftigung; seine Gelehrsamkeit ist ein übertünchtes Grab. Er hat eigentlich gar kein theoretisches Interesse

— der Glaube hat schon das theoretische Interesse in Beschlag genommen — sondern nur ein praktisches: die Wissenschaft ist ihm ein bloßes Mittel zum Zweck des Glaubens. Er betreibt die Wissenschaft mit unreinem, mit servilem, mit dem Geiste der Wissenschaft widersprechendem Sinne.

Der Geist der Theologie ist daher nicht der Geist der Wissenschaft. Der Geist der Wissenschaft ist der universelle Geist, der Geist schlechtweg, der namenlose Geist — nicht christlicher, aber auch nicht heidnischer Geist. Es gibt keine christliche und heidnische Mathematik, keine christliche und heidnische Logik, Psychologie und Metaphysik, keine christliche und heidnische Philosophie. Eine Philosophie, die sich eine christliche nennt und ist, ist eben darum eine mangelhafte, beschränkte, eine dem Begriffe der Philosophie widersprechende Philosophie. Die Philosophie ist nicht Kosmo- und Theogenie — dies ist Hesiodische und Homerische, mährchenhafte, nicht Aristotelische, nicht Platonische Philosophie — sie ist die Wissenschaft von den stillen Geistern, von den logisch-metaphysischen Principien, von den Gesetzen, die die Natur und Menschheit bestimmen; aber diese Gesetze sind ewig, unwandelbar dieselben, sie regieren heute noch eben so gut die christliche Welt, wie sie einst die Regenten der heidnischen Welt waren. Die Theologie aber ist wesentlich christliche Theologie — ihr Princip ist nicht die Wahrheit als solche, sondern das Christliche, Wahr, was christlich, — Particularismus ist ihr Wesen. Historische Wahrheit und Unparteilichkeit schreiben sich daher erst von den Zeiten und Männern her, die mit rein wissenschaftlichem Geiste die Geschichte behandelten. Wer vom Standpunkt des Christenthums aus das Heidenthum betrachtet, betrachtet es falsch, unwissenschaftlich. Wer die Philosophen mit theologischem Geiste liest, versteht sie nicht, wie dies die Mißverständnisse der Theologen von der Zeit der Kirchenväter bis auf die neueste Zeit herab hinlänglich beweisen. Selbst Entstellungen, Verfälschungen, Verläumdungen waren zu allen Zeiten dem Religionseifer geläufige

Dinge: er opfert ohne Scheu, eben weil er sich nur auf ein particu=läres Princip stützt, die Wahrheit seinem Glauben, selbst die allgemeinen Pflichten zum Besten seines besondern religiösen Interesses auf.

Man denke nur, um sich durch Persönlichkeiten den Gegensatz zwischen dem Geiste der Theologie und dem Geiste der Wissenschaft zu vergegenwärtigen, an Bernhard und Abälard, an Lanfrancus und Berengarius, an Voetius und Cartesius, an Jurieu und Bayle, an Lange und Wolf, an Göeze und Lessing, an Melanchthon und die Theologen seiner Zeit, deren Wuth „rabies" er selbst mit unter die Gründe rechnete, die ihm den Tod wünschenswerth machten. Stets war die Liebe, die Wahrheit, die Humanität, — der Geist der Universalität auf Seiten des wissenschaftlichen, der Haß, die Lüge*), die Intrigue, die Verketzerungssucht — der Geist der Particularität auf Seiten des theologischen Mannes. „Wie ganz anders, sagt Bayle, benahmen sich einst die Mönche und Prediger, als ein Erasmus, ein Ludwig Vives und einige Andere mehr dem Studium der schönen Wissenschaften als dem der Theologie obliegende Gelehrte, welche nur Frieden athmeten, welche Gewaltthätigkeiten verabscheuten und unaufhörlich die Fürsten vom Kriege abmahnten**)." Kein Wunder. Die Wissenschaft befreit den Geist, erweitert Sinn und Herz, die Theologie beengt und beschränkt sie. Stets hat darum die Theologie die Philosophie mit fanatischem Hasse verfolgt, weil sie den Menschen auf den Standpunkt des Universums erhebt, auch dem Heidenthum Gerechtigkeit widerfahren läßt, auch in ihm das Wahre anerkennt, und die Wahrheit nicht vom Christenthum, sondern das Christenthum von der Wahrheit abhängig macht, ihr unterordnet; stets die Männer angefeindet und verketzert, die den Glauben an einen allgegenwärtigen, nicht da oder dort eingeschlossenen

*) S. z. B. Lessing's Berengarius Turonensis. Sämmtl. Schriften. Berlin 1791. 13. B. S. 90—93.

**) Réponse aux questions. p. 618.

Gott geltend machten. Wie hat man es Leibnitz verdacht, wie besonders Wolf deßwegen verketzert, weil sie auch den Indiern, auch den Chinesen Gerechtigkeit widerfahren ließen. Und ist nicht noch heute Nathan der Weise den frommen Theologen ein Stich ins Herz, ein Dorn im Auge?

Denkt aber nur nicht, daß der Haß gegen die Philosophie nur einer besondern Philosophie gilt. Keine Philosophie kam in die Welt, keine wird kommen, die nicht den Theologen für eine unchristliche gilt. Eine Philosophie, die den Theologen recht wäre, wäre eine falsche, wäre keine Philosophie. Die Leibnitz'sche Philosophie, die man in unsern Tagen als eine christliche hat anpreisen hören, galt zu ihrer Zeit den meisten orthodoxen, d. h. den ächttheologischen Theologen für eine eben so unchristliche, als ihnen heute die Hegel'sche eine solche ist. Denkt aber auch nicht, daß der, welcher die Philosophie haßt, es mit den übrigen Wissenschaften — etwa die Theologie ausgenommen — redlich meint. Der Haß gegen die Wissenschaft überhaupt macht sich nur Luft in dem Haß gegen die Philosophie, denn die Philosophie ist die Wissenschaft, welche allein die Idee der Wissenschaft schlechtweg repräsentirt, den Geist der Wissenschaften als Geist, abgesondert von dem bestimmten Stoffe, darstellt. Es ist nur Furcht oder Unbekanntschaft mit dem Geiste der übrigen Wissenschaften, wenn der gegen die Philosophie aufgebrachte Theolog seinen Haß nicht auch auf sie ausdehnt. Ist er redlich und muthig, so muß er es, denn in der Bibel steht: was nicht für mich ist, ist wider mich. Aber die Physik, aber die Astronomie, aber die Botanik, aber die Physiologie, aber die Anatomie, aber die Jurisprudenz ist (im Sinne der Rechtgläubigen) nicht für Christus, also wider Christus. Wie viele sind durch die Physik, durch die Medicin, durch die Jurisprudenz gänzlich ihrem christlichen Glauben entfremdet worden! Ja, woher hat die Freigeisterei ihren Ursprung, als aus diesen Wissenschaften? Sie sind nicht christliche, also wider-christliche Wissenschaften.

In der That galten auch diese Wissenschaften und überhaupt die Wissenschaften zur Zeit, wo der Geist der Theologie der gebietende Geist war, für an und für sich nichtfolglich unchristliche Wissenschaften: die Beschäftigung mit ihnen war nicht an und für sich, sondern nur als ein Mittel der Theologie gebilligt und geheiligt. Luther war bekanntlich früher ein entschiedener Feind der Philosophie, später anerkannte er sie, jedoch nur aus Gründen äußerlicher Nothwendigkeit, nur aus dem Gesichtspunkt ihrer Nützlichkeit für die Theologie. Ich bin überzeugt, sagt er z. B., daß die wahre Theologie nicht ohne die Wissenschaften bestehen kann*). In demselben Sinne empfahl Melanchthon die Philosophie. „Um des Heils der Kirche willen, das Euch vor Allem am Herzen liegen muß, beschwöre ich Euch, daß Ihr die dem Theologen so nothwendige Philosophie nicht vernachlässigt**).“ Auch die übrigen Theologen dieses Jahrhunderts trieben die Wissenschaften nur aus äußerlichen, der Wissenschaft an sich fremdartigen Gründen. So bemerkt z. B. Melchior Adam in seinen Vitae Theologorum im Leben des obengenannten Dav. Rungius ausdrücklich, daß er auch Philosophie studirte, weil er eingesehen habe, wie nützlich sie dem Theologen sei. Im Leben eines andern Theologen wirft Adam die Frage auf: „ob sich die Mathematik für einen Theologen schicke?“ und bejaht sie mit einer Stelle aus Augustin, wo von dem Nutzen der Mathematik für die Theologie gesprochen wird. So lange daher die Theologie herrschte, war der wissenschaftliche Geist ein unterdrückter Geist. Selbst noch in der spätern Zeit, wo die Orthodoxie mehr nur noch eine respectirte, als herrschende Macht war, waren dem Geiste die Flügel gestutzt. Er flatterte nur, wie ein Vogel im Käfig, hin und her, ohne sich frei in die Lüfte erheben zu können. Er war befangen, zaghaft, schüchtern,

*) Vita Lutheri in Vitae theolog. German. a M. Adamo. Francof. ad M. 1726. p. 49.

**) Declamationem Melanchth. et aliorum T. I. Argent. p. 34, 37.

unredlich gegen sich selbst, voller Verlegenheiten und Widersprüche mit sich, voller Clauseln, Ausnahmen und falscher, nicht zur Sache gehöriger Rücksichten; alle Forschungen waren nur bis zu einer gewissen, dem Gegenstande nach willkührlichen Grenze freigegeben; kein Gedanke wurde gefaßt, keiner ausgesprochen, ohne daß sorgfältigst untersucht wurde, ob er ortho= oder heterodox; überall wurde die Religion mit ins Spiel gezogen, kein Gegenstand unabhängig, keiner an und für sich, keiner in seinem eignen Interesse, sondern nur im Interesse der Theologie betrachtet, keine Lehre nach sich selbst, sondern nur nach dem etwaigen Gewinn oder Nachtheil, den der Glaube daraus ziehen könnte, beurtheilt und geschätzt. So hoben die Cartesianer als ein Kriterium von der Wahrheit ihrer Lehre, daß die Thiere bloße, seelenlose Maschinen seien, das besonders hervor, daß, wenn man dem Thiere eine erkenntnißfähige Seele gäbe, man die natürlichen Beweise für die Unsterblichkeit der Seele des Menschen ruinire, und daß eben deßwegen nur die Gottlosen und Epikuräer die hartnäckigsten Gegner ihrer Lehre wären. Sie suchten die Wahrheit ihrer Ansicht übrigens nicht nur aus ihrer Uebereinstimmung mit dem Dogma von der Unsterblichkeit, sondern überhaupt mit den religiösen Vorstellungen von dem Wesen Gottes zu erhärten. Und man kann nicht läugnen, daß die Gründe für ihre Behauptung vom Standpunkt der religiösen Vorstellungen aus unwiderleglich waren. Sie zogen nämlich aus dem Augustinischen Satz, daß Gott gerecht, das Elend daher ein nothwendiger Beweis der Sünde sei, den Schluß, daß die Thiere, wenn sie Empfindung hätten, dem Elend unterworfen wären, ohne gesündigt zu haben, folglich empfindungslos sein müßten, denn im entgegengesetzten Falle wäre Gott ein ungerechter und grausamer Gott, der unschuldige Wesen allen möglichen Leiden und Schmerzen preis gäbe, ohne sie dafür einst zu entschädigen. Sie schlossen weiter, daß Gott, da er alles nur sich zum Ruhme thue und erschaffe, keine der Liebe und Erkenntniß fähige Seelen erschaffen könne, ohne sie zu seiner Liebe und Erkenntniß zu befähigen und verpflichten, daß er

aber, wenn er den Thieren Seele und folglich Empfindung gegeben hätte, sie nur für den körperlichen Genuß, für den Zustand der Abkehr von Gott, also für die Sünde erschaffen hätte*). Das Widerliche, das unausstehlich Widerliche an den wissenschaftlichen Streitigkeiten in dem orthodoxen Zeitalter kommt eben daher, daß stets das Interesse der Religion mit hineingezogen wurde, stets ein Gegner dem andern die bedenklichen Folgen seiner Behauptungen für die Sache des Glaubens vorhielt. So drehte sich Bayle's Streit mit Clericus in Betreff der plastischen Naturen Cudworth's und Grew's nur darum, ob diese Geschöpfe für oder wider den Atheismus Waffen an die Hände gäben. Selbst Leibnitz liebte es besonders, sowohl seine eignen, als die Gedanken anderer Philosophen unter den äußerlichen Gesichtspunkt ihrer Consequenzen für die Interessen der Theologie zu stellen, sei es nun aus Schonung und Gefälligkeit gegen sein Zeitalter, oder weil er wirklich noch in den Schranken seines Zeitalters befangen war. So blinzelten die Philosophen, während sie mit dem einen Auge in die Philosophie blickten, mit dem andern stets zugleich in die Theologie. Ihr Geist war kein ungetheilter, kein unbedingter, sondern ein in sich selbst relativer, entzweigespaltner, darum zweideutiger Geist. Sie hielten sich nicht an das einzige Kriterium der Philosophie: ob etwas an und für sich selbst wahr oder falsch ist. Wie wahr ist doch und wie für seine Zeit überraschend der Ausspruch Bayle's: la théologie nuit à la philosophie.

Nicht minder als die Philosophen waren die Naturforscher unter dem Drucke der Theologie im Widerspruch mit sich selbst. Die Naturforscher des 17. und 18. Jahrhunderts sprachen nur die Betrachtung und Erkenntniß der göttlichen Macht, Güte und Weisheit als den

*) Siehe in Bayle's Journal: Nouvelles de la république des lettres, Oeuv. div. T. I. p. 8—9 den Auszug aus der Schrift: La bête transformée en machine. Desgl. die Schrift: Traité de l'âme et de la connoissance des bêtes etc. par A. D..... Amsterd. 1691. chap. XI. p. 74 u. s. w.

eigentlichen Zweck ihrer Beschäftigung mit der Natur aus. Sie entschuldigten vor ihrem eignen Gewissen und vor der religiösen Befangenheit ihres Zeitalters ihren Eifer für das Studium der Natur mit der Versicherung, daß es nur im Interesse der Religion geschähe, und bewiesen dadurch, daß das Studium der Natur an und für sich selber in den Augen der Theologie ein verbotenes, gottloses, oder doch eitles, nutzloses war. [6] Aber — unbeschadet eurer Wahrheitsliebe, ihr trefflichen, verehrungswürdigen Männer — das religiöse Interesse war an sich — freilich nicht in Beziehung auf euern ehrlichen, redlichen Sinn — nur ein Vorwand, eine Einbildung, eine Selbsttäuschung. Im Grunde eurer Seele war der primus motor, der erste Beweger eures Eifers, der Trieb, die Natur zu erkennen. Es war die Natur selbst, die euch reizte; es war der Gegenstand an und für sich selber, der eure Augen fesselte.

Ein Kunstliebhaber, der zugleich ein frommer Mann ist, wird Bilder von religiösen Gegenständen weltlichen Bildern vorziehen. Aber wenn der gute Mann uns sagt, daß er nur aus religiösem Interesse diese Bilder habe und betrachte, so lügt er. Der gute Mann hat unbestritten ein religiöses, aber auch ein Kunstinteresse, das ein selbstständiges, in sich selbst begründetes Interesse ist, das daher auch den Freigeist, auch den Heiden erfüllen kann. Daß er nun diese Bilder hat, das allerdings verdankt er seinem religiösen Sinne, daß er aber überhaupt Bilder hat und zwar schöne Bilder, das verdankt er seinem Kunstsinn. Die Liebe zum Schönen überhaupt ist offenbar der Grundzug des Mannes; der religiöse Sinn bestimmt nur die Art der Kunstgegenstände. Er will Schönes sehen, Schönes stets um sich haben, aber nicht nur, nicht rein, nicht unbestimmt Schönes, nicht Schönes, es sei welcher Art es nur wolle, — darüber würde er die Forderungen vergessen, die sein religiöser Sinn an ihn macht, darüber würde dieser beleidigt und zurückgesetzt; er schiebt also als Mittelsmann zwischen seinen ästhetischen und seinen religiösen Sinn einen heiligen Hieronymus,

einen Apostelkopf, kurz einen religiösen Gegenstand ein. Aber diese religiösen Bilder sind gleichsam nur veranschaulichte Beschwichtigungsgründe seines Gewissens, Concessionen, die sein ästhetischer Sinn seinem religiösen macht, schöne Vorspiegelungen, Illusionen, die ihn in den süßen Traum einwiegen, daß nur ein religiöses Interesse ihn erfüllt. Seid gerecht! Gebt der Religion, was der Religion gebührt, aber auch der Kunst, was der Kunst ist!

Eine ähnliche Bewandtniß hat es mit dem Natursinn der Naturforscher des 17. und 18. Jahrhunderts. Er war der, obwohl verborgene Grundsinn: das religiöse Interesse geschweige der Hebel, vielmehr nur eine Hemmung und Beschränkung ihres Naturstudiums. Zum Zwecke der Bewunderung der Güte, Macht und Weisheit Gottes ist es nicht nur nicht nöthig, sondern sogar schädlich, die Natur zu studiren. Zu diesem Zwecke reicht vollkommen die bloße natürliche, oberflächliche Anschauung der Natur hin. Den heiligen Franciscus von Assisi rührte bis zu Thränen religiöser Liebe und Bewunderung der bloße Anblick des kleinsten, verächtlichsten Insektes. Je mehr wir die Natur studiren, desto mehr werden wir mit ihrem Gange vertraut, desto eher kommen wir auf den Gedanken von der Selbstthätigkeit der Natur, desto mehr lernen wir die natürlichen Gründe kennen, desto mehr reducirt sich die das sinnliche Auge in Verwunderung setzende Mannigfaltigkeit auf dieselben Zwecke, dieselben Gesetze, dieselben Formen. Das bloße Daß reicht zur religiösen Betrachtung hin, aber das Wie und Wodurch ist der Kern des Naturstudiums. Daß so viele, so mannigfaltige und darunter so kleine, so unansehnliche Geschöpfe dem Zwecke nach dieselben Mittel, wie wir, haben und anwenden, um zu leben und sich zu erhalten — dieses Faktum, welches man mit gewöhnlichen Augen schon wahrnimmt, genügt vollkommen dem religiösen Interesse; aber wissen wollen, wie das Organ dieses Thieres gebaut ist, wie es dasselbe gebraucht, worin seine Nahrung besteht, wie seine Lebensweise beschaffen ist, das ist reines Interesse an der Natur. Ueberdieß ist die Weisheit,

die Güte ein allgemeines, unbestimmtes Prädikat eines überdem zwar nicht der Kraft, der Allgegenwart nach, aber doch dem Wesen nach außer der Natur gedachten Subjektes, die Macht nicht nur ein unbestimmtes, sondern auch begriffloses Prädikat. Zwischen diesen unbestimmten Eigenschaften daher und diesem Thiere von diesem Bau, diesen Organen, dieser Lebensweise oder sonst einem andern bestimmten Naturwesen ist kein Zusammenhang, so daß ich die Weisheit, die Macht und Güte Gottes eben so viel oder eben so wenig aus diesem Thiere erkenne, als aus jenem Thiere von einer ganz andern Ordnung und Gattung, als aus einem Baume, als aus einem Steine — abgesehen davon, was hier nicht zu entwickeln ist, daß aus einem persönlichen Gotte auch nur das Dasein von persönlichen Wesen, aber nicht von selbstlosen, unempfindlichen Wesen, wie Bäumen und Steinen, im Grunde nur das Dasein von Wesen, die ihn lieben und denken, nicht das Dasein von Thieren erklärbar und folglich auch umgekehrt aus ihnen Gott in dieser Bestimmtheit nicht erkennbar ist. Im Grunde war aber auch die Bewunderung der übernatürlichen Macht, Güte und Weisheit nichts anderes als die Bewunderung des Gegenstandes an und für sich, die sich nur äußerlich, nur subjektiv, in dem Gemüthe des Beschauers an die religiöse Vorstellung anknüpfte, eine Bewunderung, die daher auch unabhängig von dieser Vorstellung empfunden werden kann. Und eben weil zwischen dem Gegenstande der Bewunderung und den göttlichen Eigenschaften kein nothwendiger Zusammenhang existirt, so war die Vorstellung derselben, der Gedanke daran stets nur der Moment der Abkehr von der Natur, der Moment der Unterordnung des Gegenstandes unter die allgemeine Vorstellung einer Creatur, in welcher er gerade das Interesse verliert, das er allein für den Naturforscher hat. So ausgezeichnet daher auch in ihrer Art die Naturforscher der nächstverflossenen Jahrhunderte waren, so unermüdlich in ihrem Eifer, so erfindungsreich an Mitteln und Versuchen, die Natur zu belauschen, so war doch der Geist ihrer Naturforschung im

Ganzen ein beschränkter: nur Beobachtung des Einzelnen, so fehlte doch der tiefere Sinn für die Natur im Allgemeinen. Die Theologie mit ihrem Mirakelglauben, mit ihren Vorstellungen eines übernatürlichen, außerweltlichen, persönlichen, mit der Natur nach Belieben schaltenden, wie eine Maschine sie regierenden Gottes hatte die Menschheit der Natur entfremdet, ihr die Fähigkeit, sich in sie hineinzufühlen, hineinzudenken geraubt. Es war bei den Meisten nicht ein Zug in die Heimath, eine Ahndung der Verwandtschaft mit ihrem Wesen, sondern vielmehr ein Ueberraschtsein, ein Befremden über dieses räthselhafte Wesen, eine äußerliche Verwunderung, keine aus der Tiefe quellende Bewunderung, eine bloße Neugierde, die sie an die Natur trieb, daher denn auch die Aufmerksamkeit hauptsächlich zunächst nur auf curiosa, auf Sonderbarkeiten fiel. Was ihrem Gott die Natur war, das war sie ihnen selbst: eine bloße Maschine. Rob. Boyle und Christ. Sturm wollten selbst das Wort Natur als eine heidnische Fiktion verbannt wissen. Wer aber einen der Natur äußerlichen Gott glaubt, der befreundet sich nimmermehr mit ihrem Innern — daher stammt auch aus dieser Zeit der Spruch:

Ins Inn're der Natur dringt kein geschaff'ner Geist
Zu glücklich, wem sie nur die äuß're Schale weist —

der bleibt selbst stets in einem von der Natur abgezognen, ihr äußerlichen Verhältniß zu ihr stehen, der hat keine Idee von der Natur. So war es mit den frühern Naturforschern. Die Vorstellung Gottes, wie ihn die Theologie repräsentirt, war die Grenze, die Schranke ihres Geistes. Daher die Vorstellung der geistlosen, äußerlichen Zweckmäßigkeit.

Der Geist hatte zwar eine Freude an der Natur; das theologische Interesse war nicht mehr das ausschließliche, das Alles unterdrückende Interesse; der Mensch blickte nicht mehr nur zum Himmel hinauf: es entzückten sein Auge die Schätze der Erde.

Wie mancherlei hab ich mit innigem Vergnügen
Nur bloß an Flügeln einst erblickt:
Es sind wahrhaftig Wunder-Dinge
Den bunten Flügeln eingeprägt.
Man wird mit großem Rechte können
Sie fliegende, lebend'ge Blumen nennen *).

Woran mag sich das Hertze mehr erfrischen,
Als wenn sich auf den grünen Büschen
Die schönsten Farben roth und weiß,
In angenehmsten Glantz vermischen?

Doch da sich itzo mein Gesicht
Von Bäumen weg hin zu den Blumen richt,
So werd' ich außer mich gesetzet,
Und so gar inniglich ergetzet,
Daß ich kaum fähig und geschickt,
Dies schöne Schauspiel zu beschreiben.

Denn wenn sich auf ein blumenreiches Beet
Mein geitziges nie sattes Auge dreht,
So stellt sich mir
Ein Himmel auf der Erden
Von mancherley gefärbter Sternen für,
Die nicht allein gefühlt; nein! gar gerochen werden **).

Aber zugleich wandelte den Menschen doch immer wieder mitten drin in seiner Schaulust ein theologischer Schauer an, der ihn außer das Diesseits in das Jenseits versetzte. Dieser Zwiespalt zwischen dem Einen, was noth-, und zwischen dem Vielen, was wohlthut, dieser Dualismus zwischen Himmel und Erde war es, welcher die Theologie selbst mit sich entzweite und daher — die Zwei ist die Mutter der Vielheit — in eine Menge von Special- oder Filialtheologieen zerspaltete. Je mehr sich intensiv der theologische Geist verlor, desto mehr breitete sich extensiv die Theologie aus, so daß schon der leichtgläubige

*) B. H. Brocke's Irdisches Vergnügen in Gott; in Lesser's Insektotheologie. Frankf. u. Leipz. 1740. p. 348, 351.

**) Hrn. D. W. Trillers poet. Betracht. zur Bewährung der Wahrheit christl. Relig. denen Atheisten und Naturalisten entgegengesetzet rc. Hamburg 1725.

Naturforscher und Gelehrte, Athan. Kircher, † 1680 — ein Jesuit — nicht weniger als 6561 Beweise für das Dasein eines Gottes aufzählen konnte. Aber wie vervielfältigte sie erst später die Theologie! Kein Reich der Natur war, das nicht seine besondere Theologie lieferte: da gab es eine Astrotheologie, eine Lithotheologie, eine Petinotheologie, eine Insektotheologie. Selbst die besondern Thiergattungen hatten wieder ihre eigene Theologie. Als im Jahr 1748 unzählige Schaaren von Heuschrecken erschienen, so fiel gleich noch in demselben Jahre der Pastor primarius zu Diepholz, Rathlef, über sie her und fabricirte eine eigene Akridotheologie (d. i. Heuschreckentheologie), wo unter andern Beweisen von „dem großen Verstand Gottes" auch dieser vorkommt: „den Kopf hat Gott an ihnen also eingerichtet, daß er länglich und das Maul unten, damit sie im Fressen sich nicht tief bücken, sondern bequem und geschwinde ihre Nahrung nehmen mögen*)." Ja es gab kein Wesen in der Natur, das die Theologie nicht adoptirt und dem sie nicht ihren heiligen Namen aus Dankbarkeit für die ihr im Kampfe gegen den Atheismus geleisteten Dienste als ein Andenken vermacht hätte. J. A. Fabricius schrieb eine Hydro- und eine Pyrotheologie; ein Superintendent zu Pfedelbach eine „geistliche Lehrschule vom Schnee"; P. Ahlwardt eine „Bronto-Theologie, oder vernünftige und theologische Betrachtungen über den Blitz und Donner"; J. S. Preu eine „Sismotheologie oder physikalisch-theologische Betrachtung über die Erdbeben"; Andere vom „Regen als Zeugen der Existenz Gottes". Auch die Monstra, die am ersten auf einen innern Entwickelungsgang der Natur schließen lassen konnten, auch die Teufel wurden zu Doktoren der Theologie creirt. So hielt der gelehrte J. C. Schwartz eine Antrittsrede De usu et praestantia daemonum ad demonstrandam naturam Dei. Altdorfi 1715. Ja es gab kein Organ des menschlichen Leibes, das nicht der Theologie zu einem Mordinstrument gegen den Atheismus

*) E. L. Rathlef's Akridotheologie rc. Hannover 1748. p. 126.

dienen mußte: nicht aus der Idee der Vollkommenheit, aus dem Begriffe der Gottheit, nein! aus den Augen, aus den Ohren, aus dem Herzen, aus dem Hirne, aus der Zunge, aus den Händen, aus den Füßen, aus dem Rückgrate, aus dem Magen*), aus den Geschlechtstheilen wurden jetzt die Beweise für das Dasein eines Gottes geschöpft. [7] Die denkenden Naturforscher unterließen wohl oder verwarfen selbst das Bestreben, die Zwecke Gottes im Einzelnen aufzusuchen und anzugeben, unter dem Vorwande, daß dies eine Vermessenheit sei, im Grunde aber deßwegen, weil sie, wie schon Bacon und Cartesius, die Unfruchtbarkeit der Teleologie einsahen oder doch fühlten; allein die Vorstellung der äußerlichen Zweckmäßigkeit im Allgemeinen selbst war doch eine unüberwundene Denkform ihres Geistes. Selbst der treffliche Reaumur, unstreitig einer der freiesten Köpfe unter den Naturforschern der ersten Hälfte des 18. Jahrhunderts, er, der in seinen Untersuchungen den rein objektiven Standpunkt einnimmt, und selbst sagte: „es gibt sicherlich besondere Zwecke, die uns bekannt sind, aber vielleicht gibt es deren weniger, als wir glauben"**) — ein Satz, den er durch mehrere Beispiele belegte — ist doch in dieser Vorstellung an und für sich befangen. Aber eben die Teleologie ist eine der Naturforschung hinderliche Denkweise. So lange der Mensch in der Vorstellung der äußerlichen Zweckmäßigkeit befangen war, hatte er keine unmittelbare Anschauung von der Natur: die Vorstellung des außerweltlichen Gottes war zwischen ihm und der Natur. Der Materialismus, der Mechanismus, der Occassionalismus waren die nothwendigen Folgen davon: alles Leben, aller Geist, alle Vernunft war in dem Begriff Gottes, der doch nicht geistig, nicht vernünftig, nicht lebendig gedacht wurde, aufgegangen. Jeder tiefere Blick in die Natur — wie z. B. der Satz des Hippokrates:

*) S. J. A. Fabricius' Verzeichniß der alten und neuen Scribenten &c. in dessen: W. Derham's Astrotheologie. Hamburg 1739.

**) Mémoires pour servir à l'histoire des insectes. à Amsterdam 1737. T. I. P. I. Mém. I. p. 30.

daß die Natur ohne Ueberlegung die rechten Mittel trifft, galt für Ketzerei, für Heidenthum, für Atheismus. Wie in allen Sphären, so auch hier hatte der Gott das Göttliche verdrängt. Giordano Bruno und Spinoza waren die Einzigen, welche eine Idee von dem innern Leben der Natur hatten und diese Idee rein erhielten. Die Substanz Spinoza's hat keine „Einsicht," weil sie das Vernünftige selbst ist.

Die Teleologie scheint wohl das Gute an sich zu haben, daß sie auf das Vernünftige in der Natur aufmerksam macht, aber es ist nur ein Schein, von dem man sich nicht muß blenden lassen. Die Weisheit, der Verstand Gottes war nur in einer subjektiven Bedeutung erfaßt, nur gedacht nach der Analogie des praktischen Menschenverstandes, der die Dinge zu Absichten benützt, zu Zwecken bildet, die ihnen an sich ganz gleichgültig sind. Der Mensch blieb daher stets außer der Natur stehen: er wurde nicht von sich selbst abgezogen, nicht mit dem Gedanken Gottes zu dem Göttlichen, über den Standpunkt des gemeinen praktischen Lebens, der äußerlichen Werkthätigkeit emporgehoben. Aber wie innerlich, selbst in den Geistern der Naturfreunde die Theologie das Studium der Natur beschränkte und hemmte, so trat sie auch äußerlich von Seiten der Theologen und um so mehr, je weniger sie durch die Beschäftigung mit diesem Studium ihren frommen Eifer zügelten, störend und hemmend dem Fortgang der Naturwissenschaft, wie überhaupt der Wissenschaften entgegen. [8] Man denke nur z. B. an das Schicksal des Kopernikanischen Systems.

Die Folge von den Bedrückungen und Anfeindungen, welche der wissenschaftliche Geist von Seiten der Theologie erlitt, spüren wir selbst heute noch in bibliologischer Hinsicht. Die für ihre Zeit interessantesten, geistvollsten philosophischen Schriften, wie z. B. die eines G. Bruno, eines Nic. Taurellus sind hauptsächlich nur deßwegen solche literärische Seltenheiten geworden, weil sie die Beschränktheit der Theologen in den

Geruch atheistischer Schriften brachte. Was war aber das Verbrechen des Atheismus? das, was in der Politik zu gewissen, übrigens wohlbekannten Zeiten das Verbrechen des Hochverraths war.

Aber warum ist denn nun der Geist der Theologie ein der Philosophie, der Wissenschaft — denn die Philosophie repräsentirt, wie gesagt, die Idee der Wissenschaft — entgegengesetzter Geist? Was ist das oberste Princip dieses Gegensatzes? Dieses: das Fundament der Theologie ist das Mirakel, das Fundament der Philosophie die Natur der Sache, das Fundament der Philosophie die Vernunft, die Mutter der Gesetzmäßigkeit und Nothwendigkeit, das Princip der Wissenschaft, das Fundament der Theologie der Wille, das der Zufluchtsort der Unwissenheit, kurz das dem Princip der Wissenschaft entgegengesetzte Princip der Willkühr. Man merke aber wohl das Fundament der Theologie als einer particulären Wissenschaft, der Theologie in ihrem eigenthümlichen Unterschiede von der Philosophie und ihrer Unabhängigkeit von philosophischen Einflüssen, von den Einschränkungen, welche die Vernunft des orthodoxen Theologen, um gefährlichen Consequenzen vorzubeugen oder um sich einigermaßen Satisfaction zu geben, hinzusetzt, etwa in der Behauptung, der Wille Gottes sei nicht unterschieden von der Weisheit, von dem Wesen Gottes u. s. w., Behauptungen und Einschränkungen, die aber nicht das eigenthümliche Princip der Theologie aufheben, eben weil es nur Behauptungen und äußerliche Einschränkungen sind. Die Philosophie betrachtet daher die Gesetze der Moral als sittliche Verhältnisse, als Kategorien des Geistes, als auf sich selbst beruhende Ideen, kurz als Gesetze, die Theologie als Gebote Gottes. Das Gute ist dem Philosophen das Gute, weil es gut ist, dem Theologen, weil es Gott will, weil es sein Befehl ist. Was Gott oder bei den Neuern, denen Gott zu abstrakt, ein leerer Begriff ist, der Herr sagt, ist recht; ob an und für sich selbst gut oder nicht gut, ist gleichgültig, der Wille des Herrn ist die Quelle des Guten und Rechten; der Wille des Herrn

geschehe*). Der Einwand, den der Theolog dem Philosophen macht, wenn dieser das Princip des Willens als das oberste Princip bekämpft, der Einwand: „was Gott oder der Herr will, ist gut, heilig, weil er nur das Heilige, Gute wollen kann, weil er selbst der Heilige ist, mein Gehorsam ist daher kein blinder," ist ein bloßes Sophisma, welches dem Gegner zugibt, daß er Recht hat, indem es ihn abfertigen will. Denn der Wille als Wille ist dann nicht mehr der Grund des Guten, sondern die Natur dieses bestimmten, des göttlichen, des mit der Idee des Guten identischen Willens ist der Grund, daß das, was er will, gut ist. Es ist gut, weil Gott, nicht als wollender schlechtweg, sondern als gut-, als heiligwollender es will. Der Wille wird hier abhängig gemacht von der Idee des Guten, ein spezieller Fall (dieses oder jenes Gebot) aus der Idee des absolut Guten abgeleitet. Aber das will eben der Theologe nicht, das meint er nicht, wenn er den Willen zum Princip macht. Er meint, daß der Wille als Wille, der Wille schlechtweg, unangesehen die Natur des Gewollten, abgesehen von der Beschaffenheit des Gegenstandes, der Wille als (in seinem Sinne) freie Willkühr, also der herrische, der gesetz- und vernunftlose Wille die Quelle des Guten ist. Ich will, das ist der entscheidende Grund, mich kümmert nichts der Inhalt der Sache, mich binden keine Gesetze; ich bin ja der Herr über Alles, ich der Gesetzgeber, kein Ding ist bei mir unmöglich. Sic volo, sic jubeo, stat pro ratione voluntas. So spricht der Herr im Sinne der Theologen. Der Theologie ist daher etwas nur heilig, weil es von Gott eingesetzt ist, der Philosophie, weil und wenn es an und für sich selbst heilig ist, aus dem einfachen Grund, weil, wenn nicht die Beschaffenheit des Gegenstandes selbst der letzte, einzig entscheidende, gültige und verbindende Grund wäre, man nothwendig auch zuletzt annehmen müßte, daß Gott nicht nothwendig, durch seine

*) Trefflich hat schon Daumer in seinen polemischen Schriften diese Materie entwickelt.

Natur, in Folge seines Begriffes, sondern nur in Folge eines Aktes der Willkühr gut und heilig wäre, daß Gott folglich sich selbst zum Gott eingesetzt hätte; denn wenn man einmal die Willkühr zum Princip macht, so ist jede Grenze, die man setzt, eine willkührliche, so ist die Unvernunft die einzig vernünftige und nothwendige Folge, so ist der absolute Unsinn selbst das erste Wesen und Princip der Dinge. [9]

Diese Begründung der moralischen Gesetze ist aber nur ein specieller Fall. Die eigenthümliche Tendenz der Theologie ist überhaupt, die Dinge aus Gott abzuleiten und zwar aus dem Willen Gottes. Ihr oberstes metaphysisches Princip so zu sagen — denn es ist kein Denkprincip, sondern vielmehr eine ganz gedankenleere Ausflucht, so tief sie scheint — ein Princip, das keineswegs nur in dem Geiste Augustinus seinen Grund hat, ist die Schöpfung aus Nichts, d. h. aus dem Willen. Lächerlich ist es daher, hinter diesem Nichts Geheimnisse zu suchen. Das Nichts ist nichts als der ontologische oder metaphysische Ausdruck des grundlosen, des bloßen Willens. „Warum, sagt Augustin, macht Gott Himmel und Erde? .. weil er will. Der Wille Gottes ist die Ursache von Himmel und Erde." Die Tendenz der Philosophie dagegen ist, die Dinge überhaupt aus natürlichen Gründen, d. h. aus Gründen, welche eine Materie des Denkens sind, aus ihrem Wesen, oder in der Sprache und im Sinne der neuern Philosophen, aus ihrer Idee abzuleiten. [10] Auf die Frage z. B.: wie erklärst du die Erscheinung des Christenthums? antwortet die Theologie, ohne sich darüber zu besinnen, kurzweg: das Christenthum hat keinen natürlichen Ursprung; was braucht es da viel Kopfbrechens, mit dem doch nichts herauskommt? Gott hat es eingesetzt zur Rettung des Menschengeschlechts, als er es einzusetzen für gut und zweckmäßig fand. Der Wille Gottes ist der Grund des Christenthums. Aber die Philosophie versinkt über diese Frage in tiefes Nachdenken und erst nach langer Besinnung unterbricht sie ihr Stillschweigen mit den Worten: du stellst eine Frage an mich, deren Beantwortung aus mancherlei, wiewohl

größtentheils nur äußerlichen Gründen nicht leicht ist; ich würde wenigstens einen langen, einen sehr langen Weg machen müssen, wenn ich dir eine mir selbst genügende Lösung geben wollte; die Vernunft ist ein saures Brot. Doch um dir den Unterschied meiner Methode zu zeigen, hier nur so viel. Ein Punkt genügte dem Mathematiker, um die Erde in Bewegung zu setzen: so glücklich ist der Philosoph nicht. Zwei Dinge sind ihm nöthig: Zeit und Natur. Die Zeit enthüllt alle Geheimnisse und die Natur ist allmächtig, aber ihre Allmacht ist die Macht der Weisheit, nicht des bloßen Willens.

Ich gehe also erstlich aus von der Natur der Religion, und da sage ich in meiner Sprache: die Religion ist eine wesentliche Form des menschlichen Geistes, namentlich als Volksgeistes. Die verschiedenen Religionen haben daher einen gemeinschaftlichen Grund, und, so verschieden sie dem Inhalt nach sein mögen, gemeinschaftliche Gesetze. So verschieden die orientalische und occidentalische Philosophie sind, nicht nur die logischen, auch die metaphysischen Gesetze, die Vernunftformen, die allgemeinen Ideen sind doch überall dieselben — daher die auffallende Aehnlichkeit, daher die Erscheinung, daß selbst Kunstausdrücke, die willkührlich ersonnen scheinen, wie z. B. die scholastische Dießheit, Haecceitas sich im Sanskrit vorfinden. So ist es auch mit den verschiedenen Religionen. Entweder dürfen wir von gar keiner Religion der Heiden reden, oder wir müssen eine Identität zwischen der heidnischen und christlichen Religion anerkennen. Diese Identität ist aber nichts anders als die Natur der Religion überhaupt. Selbst der Fetischismus trägt noch, wenn auch in der gräßlichsten Entstellung, als Carricatur die Spuren von dem Wesen der Religion an sich, Spuren, die für den Denker, um in das geheime Wesen der Religion einzudringen, eben so wichtig sind, als die Zustände der Leidenschaftlichkeit und Verrücktheit zur Erkenntniß des psychologischen Menschenwesens. Die bei verschiedenen Nationen, namentlich des Orients sich vorfindenden, den christlichen Vorstellungen auffallend ähnliche Vorstellungen

sind daher keine Ueberbleibsel einer ursprünglichen, historisch dagewesenen Religion oder Vorbedeutungen der christlichen Religion, sondern aus der Natur der Religion, aus ihren innern Gesetzen, aus ihrem Wesen entsprungene, nothwendige, der Religion nothwendige Vorstellungen. Die Gesetze der Religion sind eben die nothwendigen Vorstellungen, den Unterschied, den allerdings wesentlichen Unterschied bildet nur der Inhalt dieser Vorstellungen, der selbst ein irreligiöser, d. i. dem wahren Wesen der Religion widersprechender sein kann. Die christliche Religion hat also einen nothwendigen Ursprung, einen in der Natur der Religion begründeten Ursprung. Sie mußte so sein, wie sie ist, wollte sie anders dem Wesen der Religion entsprechen.

Ihr zweiter Ursprung ist der zeitliche, der geschichtliche. Die christliche Religion konnte nur zu der Zeit in die Welt kommen, in welcher sie erschien, zur Zeit des Weltuntergangs, zur Zeit des größten Verderbnisses, des Untergangs aller nationalen Unterschiede, aller national-sittlichen Bande, kurz aller der Principien, welche die alte Welt trugen und bewegten, so lange sie klassische Völker, klassische Zeiten hatte. Nur in einer solchen Zeit konnte sich die Religion rein, abgesondert von allen fremdartigen Bestandtheilen, in einer ihrem Wesen entsprechenden Gestalt darstellen. Wie oft in einer ganz schlechten, moralisch und ökonomisch zerrütteten Familie sich in einem Kinde ein reines Gemüth und der tiefste, heiligste Familiensinn erhält, auf eine wunderbare, d. h. den gewöhnlichen Erwartungen und Erfahrungen widersprechende, aber deßwegen nicht minder natürliche und gesetzmäßige Weise, dadurch nämlich, daß der Jammer der Zwietracht dem Kinde den Schauder vor der Zwietracht einflößt und dasselbe in sich selbst zurückstößt, um hier in der innern Welt zu finden, was es in der äußern entbehrt: so war es in jener Zeit mit dem Christenthum. Es ist richtig, das Gute wird nur durch sich selbst erkannt, aber man erkennt auch das Gute noch durch sich selbst, wenn man es durch das Schlechte erkennt; die Empfindung von dem Unglück des Schlechten ist die

Empfindung von dem Glück des Guten: der Mangel eines Gutes bringt oft dieselben Wirkungen hervor, als der Besitz desselben. Die frühern heidnischen Philosophen, lebend entweder noch in den klassischen Zeiten der alten Welt selbst, oder doch in der frischen, lebendigen Erinnerung daran, oder selbst in politischen Beziehungen, dachten darum, wenigstens nicht mit durchgreifender Consequenz, die Idee der Sittlichkeit nicht unabhängig, nicht an und für sich, sondern immer wieder zugleich in Bezug auf nationelle, politische Zwecke. Daher z. B. jene für uns abstoßenden und unsittlichen, aber nur aus ihrer Zeit und ihrem allgemeinen, auf politisch-sittliche Zwecke gerichteten Geiste zu erklärenden Gedanken der alten Philosophen in Betreff z. B. der Weibergemeinschaft, der Abtreibung der Frucht, der Aussetzung schwacher Kinder. Aber das Christenthum verdankt seine Reinheit, seine Strenge, seine Consequenz gerade dem politisch-sittlichen Verderben seiner Zeit; der Geist wandte sich jetzt von aller Politik ab; er verwarf mit dieser schlechten Welt alle Welt. Es war nichts mehr in der Außenwelt, was ihn an sich ziehen, nichts, was sein Auge bestechen, sein Herz verführen konnte. Der Mensch war lebenssatt, im Genießen überdrüssig des Genusses. Die Genußsucht, die Wollust der römischen Welt war nichts als ein desperater, ein sich selbst zerstörender, sich selbst verhaßter Genuß, nichts als ein glänzendes Elend. Nur in einer solchen nichtigen Zeit und Welt konnte die Idee der Sittlichkeit, welche das einzige Wesenhafte und Wahre des Christenthums ist — wenn man wenigstens den Endzweck desselben ins Auge faßt, den eigentlichen Sinn der vermittelnden Bilder von den orientalischen Zierrathen der Phantasie entkleidet — in ihrer Reinheit erfaßt werden. [11] Mag auch gleich das Christenthum sich anfänglich selbst an nationelle Zwecke angeknüpft haben, so hat das doch keine andere Bedeutung, als daß überhaupt Etwas nicht sogleich im Anfange seiner Erscheinung sein wahres Wesen offenbart.

Sollte euch indeß der eben angedeutete Ursprung eurer Religion

aus der Natur der Religion und der Zeit zu despectirlich, zu gemein erscheinen, so erinnere ich Euch nur an euren Wunderglauben, den ihr mit allen andern Völkern gemein habt. Wenn ihr gleich viel von der Göttlichkeit und innern Wahrheit der Lehre redet, und, wenn ihr so redet, sehr liberal mit den Wundern thut und keinen besondern Werth auf sie zu legen scheint, so sieht man doch dann, wenn einer negativ gegen sie auftritt, an eurer Wuth über ihn, daß euch allerdings die Wunder etwas sehr Wesenhaftes sind, daß ihr also anders redet als ihr denkt. Wer euch nämlich die Mirakel nimmt, der gilt euch für einen Unchristen. Der Mirakelglaube ist also euch verwachsen, identisch mit dem Christenthum. Nun findet sich aber der Mirakelglaube in allen Volksreligionen. Nach allen Gesetzen der Wahrheit und Vernunft ist daher der Schluß gerechtfertigt: das Mirakel ist ein natürliches Bedürfniß, eine Vorstellungsform der Volksreligion. Die Wunder des Christenthums sind aus demselben Bedürfniß entsprungen, aus derselben Nothwendigkeit, aus welcher die Wunder des Heidenthums. Der Wunderglaube ist ein psycho-logisches Gesetz; die Wunder sind nichts weniger als übernatürliche, sie sind sogar gesetz- und naturgemäße Erscheinungen des religiösen Geistes. Wodurch ihr euch von den Heiden unterscheidet, ist nur der Zweck, die Beschaffenheit, die Art eurer Wunder. Wollt ihr euch daher der natürlichen Abkunft eurer Religion schämen, so schämt euch vor allem eures Wunderglaubens, der einen sehr natürlichen Ursprung hat. Wollt ihr mir entgegnen, daß eure Wunder gar nicht in Vergleich zu setzen seien mit den Wundern der Heiden, weil eure wahre, ihre Wunder falsche wären, euer Wunderglaube daher ein begründeter, der ihrige ein irriger war, so erwidere ich, daß die Frage, ob ein Wunder ein wahres oder falsches ist, richtiger ob geschehen oder erdichtet — denn Wahrheit ist kein Wunder, auch wenn es geschieht, Wahrheit ist das Gesetz, die Vernunft, die Regel, nicht die Ausnahme, die Aufhebung des Gesetzes, der abnorme Fall — daß diese Frage, sage ich, eine ganz untergeordnete und

hier gar nicht zur Sache gehörige ist; denn wenn auch die Wunder der Heiden nur erdichtete, falsche Wunder waren, so war ihnen doch das Wunder, eben so wie euch, ein Bedürfniß, eine nothwendige Vorstellung ihrer Religion. Wenn aber der Glaube an die falschen Wunder aus demselben Bedürfnisse kommt, aus welchem der eurige, so kommt auch umgekehrt euer Wunderglaube aus derselben Quelle, aus welcher der Wunderglaube der Heiden. Eure wahren Wunder beruhen auf demselben innern Grunde, auf welchem ihre falschen, ihr mögt nun auch noch so sehr eure Wunder unterscheiden und darauf pochen, daß sie bei euch nur zur Bestätigung von Wahrheiten dienen sollen und daher einen ganz andern Sinn als bei den Heiden haben. Das Wunder ist eine nothwendige Vorstellung der Religion, angeschaut als Faktum, als eine Begebenheit; ob wirklich oder unwirklich, ist eins; der Glaube an das Wunder ist das Wesen des Wunders. Der Glaube bindet sich nicht an die Gesetze der Vernunft und Natur, folglich nicht an die Gesetze der historischen Wahrheit und Wirklichkeit. Es ist daher ein merkwürdiger Widerspruch in dem Wunderglauben, daß er die Sinne als das letzte entscheidendste Zeugniß der Gewißheit für sich haben will, während er doch den Sinnen alle Wahrheit und Gewißheit abspricht, indem er die Gesetzmäßigkeit der Sinnenerscheinung aufhebt, daß er mit natürlichen Augen Ueber- d. h. Widernatürliches sehen will, sehen zu können glaubt. Allein das Wunder ist eben so wenig ein Objekt des Sinnes, als ein Objekt der Vernunft, des denkenden Geistes.

Wenn z. B. Wasser in Wein verwandelt würde, so müßte, um dieses Wunder als ein sinnliches Faktum zu konstatiren, das Wunder vor meinen Augen vorgehen, d. h. ich müßte sehen, wie das Wasser in Wein verwandelt wird; die Gewißheit des Wunders würde mir nur zu Theil durch die augenscheinliche Einsicht in das Geschehene, in den wunderbaren Verwandlungsproceß; aber dann wäre es ein Wunder, das zugleich kein Wunder wäre, denn ich wüßte, wie es geschehen. Um sich

ja keiner Täuschung, auch nicht dem geringsten Verdacht einer Täuschung Preis zu geben, um zur vollkommensten, untrüglichsten Gewißheit zu kommen, stelle man sich vor, daß das Wunder der Verwandlung nicht in einem Kruge, sondern hier in diesem durchsichtigen, sonnenklaren Glase vor sich gehe. Aber was nehmen denn meine Augen wahr? Ich sehe weiter nichts als das bloße Dasein des Weines an der Stelle des Wassers, d. h. einen natürlichen Gegenstand an der Stelle eines andern natürlichen Gegenstandes, ohne zu begreifen, d. h. ohne gesehen zu haben, wie er daher kam; ich glaube daher das Wunder nur, aber ich sehe das Wunder nicht; ich sehe nur Wein auf eine von mir nicht gesehene Weise gekommen an die Stelle des Wassers, aber von dem Wunder selbst habe ich keine objektive, sinnliche Gewißheit. Diese sagt mir nur, daß der Wein Wein war, daß das Wasser da Wasser ist und daß da, wo Wasser war, den Augenblick nachher Wein war, aber nicht, daß das Wasser in Wein verwandelt wurde; dieses Faktum, dieses un- und übernatürliche Werk ist kein Faktum, ist nur Sache des Glaubens. So wenig das räumliche Leere ein Objekt des Sinnes, der Erfahrung ist, so wenig ist es das qualitative Leere, die unendliche Kluft, die zwischen dem Wasser und Weine liegt: nur der Glaube überspringt sie. Das wirkliche Wunder hat daher kein objektives Unterscheidungsmerkmal vor dem erdichteten, eingebildeten oder nur vorgespiegelten Wunder voraus. Es ist eine Selbsttäuschung, Wunder für historische Fakta, für wirkliche Begebenheiten zu halten. Faktum ist, was in dem Augenblick, wo es geschieht, die Möglichkeit des Andersseins, und daher in dem Zuschauer die Möglichkeit des Zweifels ausschließt, was unmittelbar, nothwendig die Behauptung, daß es ist, und daß es so ist, mit sich bringt. Aber das Wunder ist ein Geschehenes ohne Geschehen, ein reines perfectum ohne imperfectum, ein sinnliches Faktum ohne sinnlichen Hergang, ohne natürlichen Grund. Das Wunder zieht daher auch in dem Augenblick,

wo es geschehen ist, die Behauptung, daß es ein Wunder ist, nicht nothwendig nach sich: das, was das Wunder zum Wunder macht, das Wesentliche dieses Faktums ist kein Gegenstand der Wahrnehmung: ich bilde mir nur ein, ich glaube, aber ich weiß nicht, daß es auf wunderbare Weise geschehen ist. Das Wunder schließt nicht den Zweifel aus, ob es ein Wunder, ob es nicht doch vielleicht auf natürliche Weise geschehen ist. Es überläßt den Menschen sich selbst, seinem eignen Willen und Gutbefinden: das Wunder widerspricht dem Begriffe eines wirklichen, eines sinnlichen, unläugbaren Faktums; es ist ein Faktum, das kein Faktum ist. Das Faktum ist redlich, offen, zuverlässig, unbedingt, schlechthin bejahend oder verneinend, aber das Wunder ist zweideutig, täuschend, versteckt, unredlich: das Faktum gibt sich für nichts anderes aus, als was es ist; sagt es mir auch nicht seinen natürlichen Grund und Hergang, so läugnet es doch nicht, daß es einen natürlichen (wenn auch mir unbekannten) Grund hat und stellt sich daher anspruchslos als ein natürliches Faktum hin, aber das Wunder gibt ein sinnliches Faktum für ein nichtsinnliches aus; das Faktum ist einfach, natürlich, darum unwiderstehlich, aber das Wunder will imponiren, gibt sich eine besondere Bedeutung, die nicht den Stempel der Thatsächlichkeit, der Gegenständlichkeit an sich trägt, spricht anders als es denkt, gebraucht die gemeinsten, sinnlichen Zeichen und Worte, aber in einem dem Gebrauch und selbst den Gesetzen der Sprache zuwiderlaufenden, willkührlichen Sinne. Das Wunder verdient keinen Glauben: es widerspricht dem Wesen der Wahrheit. Die Wahrheit verläßt sich nur auf sich selbst: sie verschmäht es, durch berauschende, die Phantasie erregende, den Verstand aber niederschlagende Mittel dem Menschen das Jawort abzudringen. Paskal sagt: „man muß die Lehre nach den Wundern beurtheilen; man muß die Wunder nach der Lehre beurtheilen. Die Lehre unterscheidet die Wunder, und die Wunder unterscheiden die

Lehre. Das Alles ist wahr, aber es widerspricht sich nicht *)." Aber weder kann das Wunder die Lehre, noch die Lehre das Wunder bestätigen. Die Lehre ist wahr, aber das Wunder beruht an und für sich auf einer durchaus falschen Voraussetzung, auf einer ganz oberflächlichen Anschauung von der Natur, auf einem Urtheil, das der Mensch nicht aus der Tiefe der Natur holt, nicht von dem Standpunkt der Erkenntniß aus über sie fällt, sondern von dem des alltäglichen, gemeinen praktischen Lebens, wo die Natur nur in ihrem äußerlichen Scheine Gegenstand ist. Wie dem äußerlichen Weltmenschen das Leben eines geistigen Menschen ein trauriges, elendes Leben ist, weil es keinen Wechsel, keine auffallenden Veränderungen darbietet und er keine Ahndung davon hat, daß diese äußerliche Einförmigkeit und Langweiligkeit nur von innerlich reichem und selbstgenügsamen Leben zeugt: so erscheint dem Menschen von dem Standpunkt des gewöhnlichen Lebens aus, wo ihm nur die Wiederkehr von Einem und Demselben stets vor die Augen tritt, wo ihm nur die äußerlichen Folgen der innerlichen Gesetzmäßigkeit, nicht diese selbst Gegenstand ist, die Natur als ein gemeines, triviales Ding und er glaubt daher nur in gewaltsamen Unterbrechungen, in theatralischen Spektakeln, in mirakulösen Intermezzos die Spuren des göttlichen Geistes zu vernehmen. Aber in der That ist das Wunderbare, ist der über der Natur waltende göttliche Geist allein das Gesetz in der Natur — das Gesetz nichts weniger als der todte Buchstabe, sondern der lebendige, tiefsinnige Geist, die innere, schaffende, allbestimmende Seele der Natur selbst. [12] Allerdings glaubt daher auch die Philosophie Wunder, aber sie glaubt nicht die Wunder der Theologie — die Philosophie wenigstens, die dieses Namens würdig, die nicht eine niedrige Buhldirne der Theologie ist, nicht bei jedem Gedanken, den sie denkt und spricht, mit weinerlicher Stimme die Theologie um Verzeihung bittet, um nicht den gemüthlichen,

*) Pensées de Mr. Pascal. Pensées sur les miracles. 1.

wohlbehaglichen Frieden des Einverständnisses mit ihr zu verscherzen, die Philosophie, die ihren Nacken nicht mit sklavischer Gesinnung unter das Joch hundert- oder tausendjähriger Vorurtheile beugt. Sie glaubt nicht die Wunder der Willkühr und Gesetzlosigkeit, die Wunder der Einbildung, sondern die Wunder der Vernunft, der Natur der Dinge, die geheimen stillen Wunder der Erkenntniß, die nur der gesammelte Geist des Weisen in den Stunden der tiefsten wissenschaftlichen Entzückung in dem einsamen Tempel der Musen vernimmt, nicht die Wunder, die mitten auf dem Marktplatz der gemein-sinnlichen Anschauung durch Paukenschläge und Trompetenstöße dem pompsüchtigen Pöbelsinn der gaffenden Menge sich ankündigen — sie glaubt unvergängliche, ewig sich erneuernde, lebendige, universelle Wunder, nicht partikuläre, zeitliche, todte und eben deßwegen geist- und bedeutungslose Wunder. Die Philosophie hängt ihr Herz nicht an zeitliche Dinge — geschweige an den ägyptischen Mumiendienst der Vergangenheit.

Viertes Kapitel.

Die Religion und die Moral oder Bayle's Gedanken über den Atheismus.

Nun zurück zu Bayle. Bayle ist von Natur, so zu sagen, von freien Stücken kein theologischer, sondern ein nicht- ja antitheologischer, d. i. denkender Kopf. Daß der Gegensatz zwischen theologisch und antitheologisch als synonym mit dem Gegensatze zwischen theologisch und denkend genommen wird, kann nach dem Bisherigen nicht befremden, denn wer etwas aus dem Willen Gottes ableitet, der begibt sich eben damit aus dem Gebiete des Denkens heraus; er gibt keine innern Gründe an, die allein ein Gegenstand des Nachdenkens sind. Bayle's wesentliches Interesse ist es überall, sich keinen blauen Dunst durch

unbestimmte Vorstellungen und Allgemeinheiten, gegen die er bei jeder Gelegenheit eifert, vorzumachen, sondern klar und deutlich zu sehen, die Dinge in ihrer Bestimmtheit, ihrem eigenthümlichen Wesen zu erfassen, und aus ihren natürlichen, d. i. wahren und vernünftigen Gründen abzuleiten. Schon in seiner ersten größeren Schrift [13], seinen Pensées diverses écrites à un docteur de Sorbonne, à l'occasion de la comète qui parut au mois de décembre 1680*), — ein Komet, der die ganze Welt fast in Furcht und Schrecken gesetzt hatte — spricht sich dieser Geist, dieses Interesse aufs Bestimmteste aus. Seine Tendenz ist nämlich keine andere hier, als die Kometen als das, was sie sind, als natürliche Körper darzustellen, sie, entkleidet von der furchtbaren Bedeutung, die ihnen das religiöse Vorurtheil gegeben, in ihrer wahren Gestalt zu zeigen. Da er aber bei seinen befangenen Zeitgenossen nicht hoffen konnte, durch philosophische und physikalische Gründe allein seinen Zweck zu erreichen, so sucht er besonders auch durch theologische Gründe ihre Vorurtheile zu zerstören. Er beweist, daß die Kometen, wenn sie Gott, wie es die allgemeine Meinung war, zur Vorbedeutung von Uebeln und damit als Mittel zu religiösen Zwecken hervorbrächte oder auch nur gebrauchte, nur die Götzendiener in ihrem Aberglauben bestärken würden, also Folgen hätten, die zu bezwecken, Gottes Wesen widerspricht. Dieser Satz führte ihn auf die seiner Zeit so anstößige Behauptung, daß der Atheismus kein größeres Uebel sei, als der Polytheismus, überhaupt die Idolatrie oder der Aberglaube, und diese Behauptung wieder auf die „berüchtigten" Sätze, daß der Atheismus nicht nothwendig mit Immoralität verbunden sei, daß selbst an sich ein Staat recht gut aus Atheisten bestehen könnte, weil der Atheist auch durch natürliche Gründe zu guten Handlungen bewogen werden kann und die Menschen überhaupt nicht im Einklang, sondern vielmehr im Widerspruch mit ihren theoretischen, namentlich religiösen

*) Im III. B. seiner Oeuvres diverses.

Principien leben, die Atheisten also leben können und theils wirklich leben, als glaubten sie einen Gott, die Gottesgläubigen, die Christen aber leben können und wirklich leben, als glaubten sie an keinen Gott. Bittere Wahrheit! Die Christen leben nicht ihrer religiösen Ueberzeugung gemäß, ihr Leben widerspricht ihrem Glauben.

„Der Geist unserer heiligen Religion, sagt Bayle, die uns, wie alle wissen, die auch nur die ersten Elemente des Evangeliums kennen, nichts so sehr anbefiehlt, als Unrecht zu ertragen und demüthig zu sein, flößt uns sicherlich keine kriegerischen Gesinnungen ein; der evangelische Muth ist ein ganz anderer Muth, als der kriegerische; und doch gibt es auf der Erde keine so kriegerischen Nationen, als die Christen. Die Türken selbst stehen hierin den Christen nach. Wahrlich eine große Ehre für die Christen, daß sie sich besser als die Muhamedaner auf die Kunst verstehen, zu tödten, zu bombardiren und das menschliche Geschlecht auszurotten! *) Von uns lernen selbst die Ungläubigen den Gebrauch besserer Waffen. Ich weiß wohl, daß sie das nicht von uns als Christen lernen, sondern deßwegen, weil wir mehr Verstand und Geschicklichkeit besitzen .... aber nichts desto weniger finde ich hierin einen sehr überzeugenden Beweis, daß man in der Welt nicht die Lehren der Religion befolgt, da am Tage liegt, daß die Christen allen ihren Geist und alle ihre Leidenschaften auf die Vervollkommnung der Kriegskunst verwenden, ohne auch nur im Geringsten durch die Erkenntniß des Evangeliums von dieser grausamen Tendenz abgebracht zu werden **)."

„Selbst die Christen, welche aus ihrem Cultus alles Götzendienerische entfernten, haben sich ein Götzenbild errichtet: sein Name ist die Ehre, und diesem Idol opfern sie ihre Ruhe, ihr Vermögen, ihr Leben,

*) Dictionnaire historique et critique. Art. Mahomet. Rem. P. p. 261 Ed. 1740.

**) Pensées diverses § 141. p. 90 u. 91.

selbst das Heil ihrer Seele auf. Auch ein noch so eifriger Protestant, wenn er eine Ohrfeige bekommt, schlägt sich zur Wiederherstellung seiner Ehre. Er ist vollkommen überzeugt, daß die Religion ihm gebietet, die gröbste Beschimpfung zu vergeben, er bittet alle Tage in dem von Jesus Christus selbst vorgeschriebenen Gebete Gott um Vergebung seiner Sünden, wie er selbst die erhaltenen Beleidigungen vergibt, d. h. er verdammt sich selbst, wenn er nicht vergibt. Er weiß überdem, daß die Staatsgesetze über den Mord, den ihm die Religion verbietet, die Todesstrafe verhängt haben und daß er sich nicht schlagen kann, ohne die Möglichkeit eines Mordes zu riskiren. Er setzt eben so sich selbst der Gefahr aus, getödtet zu werden und seine Seele mitten in der Wuth der Rachsucht auszuhauchen, d. h. geraden Wegs in die Hölle zu fahren, denn er hat nicht die Gewißheit, ob ihm noch Zeit genug zu einer frommen Handlung übrig bleiben wird. Aber alles ist umsonst: die Vorstellung der Ehre hat mehr Gewalt über ihn, als das Interesse seines Lebens oder Heiles und seine Anhänglichkeit an die Religion.... Aber eben so ist es mit allen Dingen, die das Christenthum verboten, aber nichts destoweniger die Christen für ehrenvoll ansehen*)." „Selbst die gewöhnlichsten Beschäftigungen des Lebens, die nach menschlichen Begriffen unschuldigsten Bereicherungsmittel (wie der Handel, das Ausleihen des Geldes auf Zinsen), sind nicht nur dem Geiste des Evangeliums, sondern auch den ausdrücklichen Verboten Christi und der Apostel zuwider. Ein Theolog, der seine Lebenszeit auf einen Commentar der heiligen Schrift verwendet, hätte seine Zeit viel nützlicher anwenden können, wenn er sie auf die Handlungen der Andacht und christlichen Liebe verwendet hätte. Alle Schriftsteller müssen eingestehen, daß sie verdammt wären, wenn sie nach den Vorschriften des Evangeliums beurtheilt und gerichtet würden**)."

*) Réponse aux questions d'un provincial p. 966. T. III.

**) Eclaircissement sur les obscénités im IV. T. des Dict. hist. et critiq. p. 649 u. Rép. aux quest. d'un prov. das interessante Kapitel XXVIII. Part. III. p. 979 u. f. w.

„Die Religion ist nicht im Stande, unsere Leidenschaften im Zaume zu halten. Es war eine Zeit, wo man den Priestern und Mönchen in Deutschland gegen eine gewisse jährliche Abgabe an ihre Prälaten erlaubte, sich Beischläferinnen zu halten. Gewöhnlich hält man die Habsucht allein für den Grund dieser schändlichen Nachsicht. Aber es ist wahrscheinlich, daß man dadurch die Keuschheit der ehrbaren Frauen wenigeren Gefahren aussetzen und ihre Männer beruhigen wollte, deren Rache zu verhüten im Interesse der Geistlichkeit lag. Seht, so wenig war die christliche Religion im Stande, die Unzucht zu bezähmen, daß man sich genöthigt sah, ihr einen Theil der Weiber aufzuopfern, um den andern zu retten und durch ein geringeres ein größeres Verbrechen zu verhüten, das aber dessen ungeachtet ein sehr gemeines geworden." (Pensées div. § 165.) „Das Sittenverderbniß unserer Zeit hat keineswegs daher in dem Unglauben der letzten Jahrhunderte seinen Grund." § 156. „Wenn man unter dem Glauben den wahren Glauben versteht, den Glauben, der stets von der Liebe Gottes begleitet und ein besonderes Geschenk des heiligen Geistes ist, so hat man wohl recht; aber wenn man darunter versteht den Mangel an Ueberzeugung, d. h. daß wir deßwegen einen schlechten Lebenswandel führen, weil wir die christlichen Glaubensartikel für problematisch und ungewiß halten, so hat man unrecht; denn mit Ausnahme einiger vornehmen Personen und falschen Gelehrten oder wohl gar selbst Einiger von euch Herren Theologen, glauben alle Leute von uns das Mysterium der Menschwerdung, den Tod und das Leiden Jesu Christi, seine Himmelfahrt, seine Gegenwart auf unsern Altären*), das jüngste Gericht, die Auferstehung der Leiber, den Himmel und die Hölle. Man hat vielleicht von diesen Dingen keine evidente Ueberzeugung, aber man hat wenigstens eine solche Ueberzeugung, welche den Zweifel ausschließt. Unsere Bauern, unsere Handwerker, unsere Soldaten, unsere Bürger, alle

*) B. schrieb die Pensées div. in der Rolle eines Katholiken.

unsere Frauen, die meisten Edelleute und Gelehrten glauben aufrichtig und fest alle Artikel des Symbolum. Solcher, die an der Göttlichkeit der christlichen Religion zweifeln und alles, was man vom künftigen Leben sagt, für Fabeln erklären, sind sehr wenige." § 150. „Allein, es verträgt sich recht wohl die Ueberzeugung von unsern Religionsgeheimnissen mit allen möglichen Sittenlosigkeiten." „Die bloße Ueberzeugung von unsern Mysterien ist es nicht, was das Herz des Menschen reinigt." § 147. „Die Erfahrung lehrt, daß auch die, welche einen Himmel und eine Hölle glauben, jedes Verbrechens fähig sind und es ist daher offenbar, daß die Neigung zum Bösen nicht daher kommt, daß man nicht weiß, daß ein Gott ist, und daß sie nicht durch die Erkenntniß eines strafenden und belohnenden Gottes gebessert wird, offenbar, daß die Neigung zum Bösen in einer Seele, die keine Erkenntniß von Gott hat, nicht stärker ist, als in einer Seele, die Gott kennt." § 145. „Es ist wahrscheinlich, daß unter den Banditen und gedungenen Mördern, die so viele Verbrechen begehen, einige keine Religion haben, aber das Gegentheil ist viel wahrscheinlicher, da unter so vielen Missethätern, die dem Scharfrichter unter die Hand gekommen sind, sich keine Atheisten gefunden haben*)." „Wir können es sogar als ein Princip aufstellen, daß 1) die Menschen im höchsten Grade sittenlos und doch zugleich vollkommen von der Wahrheit einer Religion, selbst der christlichen Religion überzeugt sein können; 2) daß die Erkenntnisse der Seele nicht die Ursachen unserer Handlungen sind, daß nicht die allgemeinen Vorstellungen und Meinungen des Kopfes, sondern die gegenwärtigen Leidenschaften des Herzens uns zum Handeln bestimmen, § 138; endlich 3) daß, allgemein gesprochen (denn ich nehme immer diejenigen aus, die der Geist Gottes leitet), der Glaube einer Religion nicht den Wandel eines Menschen regelt und bestimmt, außer daß er höchstens dazu

*) Eclairciss. sur les athées. I. N. 13 im IV. T. des Dictionn. Ed. 1740. p. 629.

geeignet ist, in seinem Herzen Zorn gegen Andersdenkende, Furcht, wenn er sich von Gefahr bedroht glaubt, und andere ähnliche Leidenschaften hervorzubringen." § 143. (Pensées div.)

Aber wenn der Glaube oder die Religion nicht fähig ist, unsere Leidenschaften zu zügeln, so kommt auch das Gute, welches wir thun, nicht aus dem Glauben. „Ach! wie täuschen sich die Leute, wenn sie glauben, aus Liebe zu Gott käme das Löbliche, das sie thun .... Seht, das ist der Zustand der meisten ehrbaren Leute. Sie haben eine Lieblingsleidenschaft, die sie zärtlich pflegen und der sie nichts abbrechen. Im Uebrigen ist ihr Wandel moralisch. Sie thun sich darauf was zu gute und bilden sich ein, daß sie hierin Gott ein großes Opfer darbringen. O armselige Unwissenheit! wenn ihr fähig wäret, Gott ein großes Opfer zu bringen, so würdet ihr wohl einsehen, daß ihr vor allem eure Lieblingsleidenschaft aufopfern solltet, und daß man nicht die Leidenschaft opfert, für welche uns unser Temperament unempfindlich macht." § 176. „Wenn einige Sünden gemeiner und häufiger sind, als andere, so hat das seinen Grund nur darin, daß es Sünden gibt, welche weniger Kosten erfordern und allgemein eine fühlbarere Freude verursachen, als die übrigen. Denn mit einem Worte die Freude (la joie) ist die Seele alles menschlichen Thuns und Treibens, und gewiß, was man auch dagegen sagen mag, daß der Mensch mehr Liebe zum Vergnügen hat, als Abscheu vor dem Schmerz, und empfindlicher ist für das Gute, als Ueble. Er trägt kein Bedenken, in Verdruß und Schmerz zu gehen, wenn nur der Weg durch die Freude geht, noch, durch den Schmerz und Verdruß hindurchzugehen, wenn nur das Ziel die Freude ist." § 167. „Warum ist z. B. die Rache so gemein unter den Christen? Etwa deßwegen, weil wir nicht wissen, daß das Evangelium sie uns als eine verbrecherische Handlung verbietet? Nichts weniger als dieses .... es kommt daher, daß sie für alle Menschen Reize hat. Die Italiener finden an ihr solche Reize, daß sie mit einer schauderhaften Ruchlosigkeit sagen, daß Gott sie sich vorbehalten habe, um der

Einzige zu sein, der im Genusse eines so köstlichen Gerichtes ist." § 171. „Das wahre Princip der Handlungen der Menschen (ich nehme natürlich die aus, in welchen sich die Gnade des heiligen Geistes in ihrer ganzen Wirksamkeit entfaltet) ist nichts anderes, als das Temperament, die natürliche Neigung zum Vergnügen, der Sinn für gewisse Gegenstände, das Verlangen zu gefallen, gewisse im Umgang mit unsern Freunden angenommene Gewohnheiten oder sonst eine Gemüthsstimmung, die in unserer Natur ihren Grund hat." § 136. „Bildet euch also nicht ein, daß Leute ohne Religion schlechter handeln würden, als ihr Christen mit eurer Religion; denn die Neigung zum Mitleid, zur Nüchternheit, zur Milde u. s. w. kommt, wie gesagt, nicht daher, daß man weiß: es ist ein Gott, sondern von einer gewissen Verfassung des Temperaments, welche durch die Erziehung, durch das persönliche Interesse, durch die Lobbegierde, durch den Vernunftinstinkt und andere ähnliche Motive, die eben so gut im Atheisten, als in den übrigen Menschen sich vorfinden, befestigt wurde." § 146. „Weltliche Principien allein regieren die Welt — Furcht vor der weltlichen Gerechtigkeit, vor allem Furcht vor der Schande. Die Zucht der Weiber ist ein Beispiel hiervon. Wie viele sind die Originale zu der Amaryllis des Pastor fido und opfern der Gottheit der Ehre die Flammen ihrer Liebe!" § 162—64.

„Eine Gesellschaft von Atheisten würde die bürgerlichen und moralischen Tugenden eben so gut als die übrigen Gesellschaften realisiren, wenn sie nur die Verbrechen strenge bestrafte und die Vorstellungen der Ehre und Schande an gewisse Dinge knüpfte; denn dadurch, daß die Glieder der Gesellschaft nichts wüßten von einem ersten Wesen als einem Erhalter und Schöpfer der Welt, würden nicht die Gefühle für Ehre und Schande, für Lohn und Strafe nnd alle sonstigen Leidenschaften, welche die übrigen Menschen bewegen, ausgerottet, auch nicht alle Erkenntnisse der Vernunft vertilgt. Man würde daher auch unter ihnen Leute antreffen, die redlich wären im Verkehr, hilfreich gegen Arme,

Feinde der Ungerechtigkeit, treu gegen ihre Freunde, großmüthig gegen ihre Beleidiger, fähig, den Wollüsten des Leibes zu entsagen, gutmüthig gegen Jedermann." „Die Begriffe der Ehre und Schicklichkeit, welche unter den Christen herrschen und je nach verschiedenen Zeiten und Völkern verschieden sind, kommen keineswegs aus ihrer Religion. Allerdings gibt es einige allgemeine, denn bei keiner christlichen Nation gereicht die Keuschheit einer Frau zur Schande. Aber wollen wir aufrichtig sein, so müssen wir eingestehen, daß dieser Begriff älter ist als Moses und das Evangelium: er ist ein gewisser Eindruck (impression), der so alt als die Welt selbst ist. Auch die Heiden entnahmen diesen Begriff nicht ihrer Religion: er ist ein Werk der Natur, d. h. der allgemeinen Vorsehung." § 172. „Darum ist es ein grober Irrthum zu glauben, daß sich der Atheist jedem Verbrechen überlassen würde, wenn er nur keine Strafe von der weltlichen Gerechtigkeit zu befürchten hätte; die Epikuräer begingen mehrere tugendhafte und edle Handlungen, deren sie sich recht gut hätten enthalten können, ohne eine Strafe zu befürchten, und in denen sie wirklich der Tugend den Nutzen und das Vergnügen zum Opfer brachten. Die Vernunft hat es den alten Weisen gesagt, daß man das Gute aus Liebe zum Guten selbst thun, daß die Tugend sich selbst den Lohn ersetzen muß und daß es nur einem schlechten Menschen zukommt, sich aus Furcht vor der Strafe der Sünde zu enthalten. .... Lesen wir nicht, daß Epikur, ob er gleich die Vorsehung und Unsterblichkeit der Seele läugnete, es nicht unterließ, die Götter zu ehren? — Gab er nicht auf den Vorwurf, daß er nichts mit der Verehrung der Götter zu schaffen hätte, da er überzeugt wäre, daß sie den Menschen weder Gutes noch Böses thäten, zur Antwort, daß die Trefflichkeit ihrer Natur allein Grund genug zu ihrer Verehrung wäre? „Es ist also wahr, daß die Vernunft ohne den Beistand der Religion die Idee jener Frömmigkeit gefunden hat, welche die Kirchenväter so sehr rühmten, die da macht, daß man Gott liebt und seinen Geboten gehorcht, einzig wegen seiner unendlichen Vollkommenheit.

Darum glaube ich, daß die Vernunft ohne die Kenntniß der Religion manchmal einen Menschen überzeugen kann, daß es ehrbare Dinge gibt, die zu thun schön und löblich ist, nicht wegen des daraus entspringenden Nutzens, sondern weil es mit der Vernunft übereinstimmt."

§ 178.

„Es gibt Gesetze des Denkens, die unabhängig von dem Willen des Menschen durch sich selbst, nicht in Folge der Willkühr richtig und wahr sind; eitel und lächerlich wäre der Widerstand des menschlichen Geistes gegen das Wesen und die Eigenschaften dieser Gesetze. Aber wenn es für die Thätigkeiten des Verstandes bestimmte und unveränderliche Gesetze gibt, so gibt es auch solche für die Handlungen des Willens. Die Regeln dieser Handlungen sind nicht alle willkührlich; es gibt solche, die aus der Natur-Nothwendigkeit fließen und eine unerläßliche Verbindlichkeit uns auflegen, und wie daher ein Schluß, der den Regeln des Schlusses widerspricht, ein Fehler ist, so ist auch eine Willenshandlung, die den Regeln des Willens nicht conform ist, ein Fehler. Die allgemeinste dieser Regeln ist aber, daß der Mensch das wollen muß, was der Vernunft conform ist, und daß er seine Schuldigkeit nicht thut, so oft er will, was ihr zuwider ist. Ihr dürft es sicherlich glauben, daß es nie solche Atheisten gab, die es für gleichgültig hielten, den Gesetzen der Logik gemäß zu schließen. Sie erkannten also offenbar, daß ein Paralogismus oder ein Sophisma für Jeden, der es macht, sei es nun absichtlich oder unwissentlich, schimpflich ist. Warum wollt ihr also den Atheisten die Fähigkeit absprechen, zu erkennen, daß man verpflichtet ist, die Handlungen des Willens nach der Vernunft zu richten, d. h. die Gesetze der Moral zu erfüllen? — Die Tugend ist durch ihre natürlichen Eigenschaften, unabhängig von jedem Gesetze, liebenswürdig. — Was hast du gelernt aus der Philosophie? frug man einen griechischen Philosophen; ungeheißen (ἀνεπιτάκτως) zu thun, was Andere aus Furcht vor den Gesetzen thun — war seine Antwort. — Eben weil es eine innere Schönheit, eine innere Güte der Tugend gibt,

weil die moralischen Wahrheiten in Folge der Natur der Dinge selbst und vor den Geboten Gottes dem Menschen gewisse Pflichten auflegen, konnten Thomas Aquino und Hugo Grotius behaupten, daß wir, selbst wenn es auch keinen Gott gäbe, dennoch verpflichtet wären, den Gesetzen des Naturrechts Gehorsam zu leisten*)."

„Der griechische Philosoph Hermias behauptete, daß man sich nicht die Unwissenheit des Verkäufers zu Nutzen machen dürfe, sondern ihn auf den wahren Werth der Waare, wenn er ihm unbekannt sei, aufmerksam machen müsse. ... Er billigte nicht den Grundsatz: Volenti non fit injuria. ... Seine Handlungen entsprachen diesem schönen Grundsatz, denn als ihm einst Jemand ein Buch zum Verkauf angeboten und den Preis zu niedrig angesetzt hatte, sagte er es ihm und bezahlte ihm mehr, als er verlangte; so handelte er in mehreren andern Fällen und so oft sich nur die Gelegenheit dazu darbot. Kann man sich eine Handlungsweise denken, die eines Philosophen würdiger wäre? Wahrlich die Christen, die so handeln, sind selten. Rara avis in terris nigroque simillima cygno**)." „Nach der Eroberung von Megara schrieb Demetrius an den Philosophen Stilpon, um von ihm ein Verzeichniß von seinen bei der Plünderung der Stadt erlittenen Verlusten zu verlangen. Stilpon gab ihm zur Antwort, daß er nichts verloren, weil ihm Niemand seine Vernunft und Wissenschaft geraubt hätte. Er gab ihm zugleich mehrere gute Lehren, um ihm die edlen Gesinnungen der Humanität und Wohlthätigkeit einzuflößen, und er rührte so sehr diesen Fürsten, daß er diese Lehren befolgte. Ich glaube wohl, daß es unter unsern Frommen auch gute Leute gibt, die eben so handeln würden, aber ich glaube auch, daß es solche gibt, die den Grundsatz: „Jeder ist sich selbst der Nächste," befolgen würden. Wenn ein Fürst nach der Plünderung einer Stadt ihnen das Versprechen gäbe, ihren Schaden

*) Continuation des Pensées div. p. 406, 410, 415.

**) Dict. hist. et critiq. Art. Hermias.

ihnen vollständig wieder zu ersetzen, so würden sie sicherlich die Gelegenheit benützen, ihm sanfte Gesinnungen einzuflößen und das Wohl des Volkes zu empfehlen, aber sie würden dabei sich nicht vergessen, sie würden ihm ein genaues Verzeichniß von allen verlorenen Gegenständen überschicken, sie würden es so einrichten, daß sie selbst mit Gewinn entschädigt würden. Aber hier seht ihr einen Philosophen, der nichts weniger als ein Frommer war, die Gunst eines siegreichen Fürsten nur dazu benützen, um ihm friedfertige und milde Gesinnungen beizubringen; er schickt ihm nicht das verlangte Verzeichniß; sein Haus war geplündert worden; man bietet ihm eine reichliche Entschädigung an; aber er antwortet, daß er nichts verloren und daß seine Güter nicht in Dingen beständen, die ihm Soldaten rauben könnten. Das ist zweifelsohne sehr edel*)." „Die Sitten des heidnischen Philosophen Xenokrates waren so rein, so würdevoll, so moralisch oder vielmehr so streng, daß ein Theologe seines Gleichen heute unfehlbar für einen Jansenisten oder Rigoristen gelten würde. Er war vollkommen Herr über seine Leidenschaften. Eine ausgezeichnet schöne Hetäre hatte gewettet, daß er ihren Versuchungen unterliegen würde; aber sie verlor die Wette, ob sie gleich neben ihm liegen durfte, und daher alle Kunstgriffe ihres Handwerks anwenden konnte. Wahrlich ein eben so merkwürdiger Sieg als der eines heiligen Adhelm und so mancher anderer Heiligen, die dergleichen Prüfungen, wie man sagt, glücklich bestanden. Die Keuschheit war aber nicht die einzige Tugend des Weisen: alle übrigen Tugenden der Mäßigkeit zeichneten sein Leben aus: er liebte weder Vergnügungen, noch Reichthum, noch Lobeserhebungen. Nie konnte man ihn durch Geschenke bestechen; seine Wahrhaftigkeit und Rechtschaffenheit war eine so ausgemachte Sache, daß er der Einzige war, welchen die Obrigkeit von Athen der Verbindlichkeit enthob, sein Zeugniß durch den Eidschwur zu bekräftigen. Durch eine Vorlesung über die Mäßigkeit machte er

*) Dict. Art. Stilpon. Rem. F.

auf den Polemo, den größten Trunkenbold und Wohllüstling seiner Zeit einen solchen Eindruck, daß dieser auf der Stelle den Entschluß faßte, sich zu bessern und auf das Studium der Weisheit zu legen. Und diese Bekehrung war von Bestand; der Convertit wurde ein sehr würdiger Philosoph. Wenn eine Kapuzinerpredigt heute eine solche Umwandlung hervorbrächte, so würde man hierin eine besondere Wirkung des heiligen Geistes erblicken, und den Einfluß einer Gnade bewundern, die den Jansenisten zufolge im höchsten Grade durch sich selbst wirksam wäre; denn der, in dem die Vorlesung des Xenokrates eine solche Umwandlung bewirkte, war kein Wohllüstling von gewöhnlichem Schlage, das war ein Meister in seiner Art, ein Mensch, der sich seine Liederlichkeiten zur besondern Ehre anrechnete ꝛc. *)" „Auch den erklärten Atheisten unter den heidnischen Philosophen kann man in Betreff ihres moralischen Wandels keinen Vorwurf machen, und sie haben sehr wohl zwischen dem, was gut oder schlecht, recht oder unrecht ist, zu unterscheiden gewußt. Diagoras, der Atheist vorzugsweise genannt, gab den Einwohnern von Mantinea vortreffliche Gesetze." „Selbst den Plinius darf man, nach einigen Stellen zu schließen, geradezu unter die Atheisten setzen. Er gab keine andere Gottheit zu, als die Natur und spottete über das Dogma der Vorsehung." „Unter den Juden gab es eine Sekte, die ganz offen die Unsterblichkeit der Seele läugnete, es waren die Saducäer. Aber ich sehe nicht, daß sie wegen dieser gottlosen Lehre schlechter als die übrigen Juden waren; es ist im Gegentheil sehr wahrscheinlich, daß sie rechtschaffnere Leute waren, als die Pharisäer, die sich auf ihre Beobachtung des göttlichen Gesetzes so viel zu gute thaten. Mr. de Balzac berichtet uns in seinem christlichen Sokrates die letzten Worte eines Fürsten, der als Atheist lebte und starb, und gibt ihm dieses Zeugniß, daß er der moralischen Tugenden nicht ermangelte, daß er nur „„wahrhaftig"" schwur, nur Kühltränke zu sich nahm, und in

*) Dict. Art. Xenocrate et Rem. F.

seinem ganzen äußerlichen Wandel ausnehmend geregelt war*)." „Vor noch nicht sehr langer Zeit wurde zu Constantinopel ein gewisser Mahomet Efendi hingerichtet, weil er gegen die Existenz Gottes dogmatisirt hatte. Er konnte sein Leben retten, wenn er nur seinen Irrthum eingestanden und versprochen hätte, ihm abzusagen, aber er zog es vor, auf seinen Blasphemien zu bestehen, indem er sagte, daß, obwohl er keine Belohnung zu erwarten habe, die Liebe zur Wahrheit ihm die Pflicht auferlege, zu ihrer Bekräftigung als Märtyrer zu leiden**)." „Auch der verruchte Vanini, der zu Toulouse 1610 des Atheismus wegen verbrannt wurde, führte einen moralischen Lebenswandel." [14] Keineswegs ist also das Wohl einer Gesellschaft, eines Staates schlechtweg unverträglich mit dem Atheismus. Im Gegentheil es war nur zu oft die Religion, welche den Menschen Motive zu verbrecherischen Handlungen eingab, welche der Atheist nicht in sich finden konnte. „Die Religion ermuthigte die Heiden zu Verbrechen (indem sie nämlich die Götter als Diebe, als unkeusch u. s. w. darstellte), aber sie ermuthigte dazu nicht Atheisten. Sie riß Schranken nieder, welche viele Atheisten nicht hätten niederreißen können. Die Natur, die Menschlichkeit, das Mitleid kämpfen mit vereinten Kräften in dem Herzen eines Vaters gegen die Versuchung, seine kleinen Kinder zu erwürgen. Ein Götzendiener des Molochs hätte wohl mit Hülfe derselben und ohne Einmischung der Religion den Sieg über sich davon getragen; aber da die Religion dazwischen kam, da trat er mit Füßen die Natur, die Humanität, das Mitleid, die Vernunft. Hätten die Heiden, die so viele Ungerechtigkeiten gegen die Christen begingen, nur die natürliche Vernunft zu Rathe gezogen, wie ein Spinoza, wenn er zum Richter eines Processes gemacht worden wäre, gethan hätte: so würden sie nicht eine solche Menge unschuldiger Menschen hingerichtet, eingekerkert, gemartert,

*) Pensées divers. § 174 u. Continuation des Pensées divers. p. 396.
**) Pensées divers. § 182.

verbannt oder durch Geldstrafen zu Grunde gerichtet haben. Aber die Religion gab ihnen ein, was ihnen die Vernunft verboten hätte*)." „Es gibt — allgemein gesprochen, denn es gibt Ausnahmen — keine reichlichere Quelle von Ungerechtigkeiten, als wenn ein Staat in verschiedene Religionen sich zertheilt und nun alle Gerichtshöfe von den Anhängern der Religionspartei besetzt sind, welche den meisten Abscheu vor den andern Parteien hat. Einer der hauptsächlichsten Vortheile, welchen die Protestanten Frankreichs aus den Bürgerkriegen zu ziehen hofften, war der, daß sie nicht mehr vor lauter katholischen Richtern ihre Rechtsstreitigkeiten zu führen haben würden. Sie glaubten, daß sie außerdem alle ihre Processe verlieren würden, so wie nur ein Papist dabei interessirt wäre. Würden sie die nämliche Besorgniß gehabt haben, wenn man ihnen Richter angewiesen hätte, die weder Christen, noch Muhamedaner, noch Juden, noch Heiden, sondern nur gute Juristen und Götzendiener der Ehre gewesen wären?" „Ihr müßt bedenken, daß, sobald es in einem Staate zwei Religionen gibt, wovon jede überzeugt ist, daß die andere eine Feindin Gottes und der gerade Weg zur ewigen Verdammung ist, die Erbitterung so weit geht, daß jede Sekte der andern Schuld gibt, dem ganzen Staate den Fluch Gottes, wie Pest, Hungersnoth, Ueberschwemmungen, Stürme, zugezogen zu haben. Dann unterläßt es die Sekte, welche bei dem Souverain ein geneigtes Ohr findet, nicht, ihm ihre Gegenvorstellungen zu machen und zu sagen, daß er, um diesen Geißeln Gottes ein Ende zu machen, die Ketzerei in seinen Staaten verbieten muß. Und er wird diesen Vorstellungen um so leichter Gehör geben, als er mit seinen Theologen überzeugt ist, daß die Ketzer oder Götzendiener keineswegs aus Einfalt und Aufrichtigkeit, sondern aus Bosheit im Irrthum stecken, so daß man ihre Gottlosigkeiten und Blasphemien eben so wenig unter dem Vorwande der sogenannten Gewissensrechte entschuldigen darf, als die Mordthaten von Leuten,

---

*) Réponse aux quest. d'un prov. p. 952.

die sich betrunken haben. Was für Verwirrungen, was für Unruhen sind aber die Folgen einer solchen Eingenommenheit und Befangenheit, die nun und nimmermehr den Geist eines Spinoza befallen kann."

„Ihr müßt ferner bedenken, daß die von einem falschen Religionseifer eingenommenen Gewissen nicht durch die Triebfedern, welche einen Spinozisten zurückhielten, in Zaum gehalten werden können. Die Vernunft, die Rücksicht für das Gemeinwesen, die menschliche Ehre, die Abscheulichkeit der Ungerechtigkeit würden einen Spinozisten abhalten, seinem Nächsten unrecht zu thun. Aber ein Mensch, der überzeugt ist, daß er durch die Ausrottung der Ketzer das Reich Gottes fördert, ein solcher Mensch, sage ich, wird alle Gesetze der Moral mit Füßen treten, und weit entfernt, durch die Vorwürfe des Gewissens im Zaum gehalten zu werden, wird er vielmehr durch sein Gewissen selbst dazu angetrieben, alle Mittel ohne Unterschied anzuwenden, um nur dadurch zu bewirken, daß der heilige Name Gottes nicht mehr gelästert wird, und so auf den Ruinen der Ketzerei oder Götzendienerei die Orthodoxie aufzupflanzen. Was für Verwüstungen verursacht solcher Religionseifer in einem Staate! Würde er sie von Seiten der Freigeister zu befürchten haben?*)" „Wenn der französische Hof atheistisch gewesen wäre, würde er je so gegen die Calvinisten verfahren haben, wie er verfuhr? würde er je eine Bartholomäusnacht gefeiert haben?**)" „Seit dem vierten Jahrhundert bis herab auf das unserige waren Verschwörungen, Empörungen, Bürgerkriege, Revolutionen, Entthronungen unter den Christen eben so häufig oder noch häufiger, als unter den Ungläubigen. Wenn gewisse Länder weniger diesen Uebeln ausgesetzt waren, so war der christliche Glaube nicht die Ursache davon: der Unterschied kommt von dem Unterschied der Volksgeister und ihrer Regierungsverfassungen her. Die Gährungen und Katastrophen, welche die Staaten verwirrt oder selbst

*) Rép. aux quest. d'un prov. p. 955.

**) Pensées div. § 155.

umgestürzt haben, sind oft durch die Religion verursacht worden, und gerade diese waren die wüthendsten Stürme in der Geschichte. Die Sprache ist zu schwach, um die Gräuelthaten auszudrücken, welche das Christenthum begangen, sei es nun um die heidnische Abgötterei zu vertilgen oder um die Ketzer auszurotten, oder um die Sekten aufrecht zu erhalten, die sich von der Hauptkirche absonderten; die Geschichte davon erregt Schauder: man entsetzt sich darüber, wenn man nur etwas sanftmüthig ist: ein guter Mensch kann diese Geschichten nicht lesen, ohne selbst böse zu werden; er kann sich nicht enthalten, das Andenken der Urheber dieser Gräuel zu verfluchen — statt Blumen zu verlangen, um sie auf ihre Gräber zu streuen: Manibus date lilia plenis, würde er sie lieber steinigen, statt im Juvenal nach einer Segensformel zu suchen, lieber nach einer Verfluchungsformel im Tibull sich umsehen. Infelix urgeat ossa lapis *)."

Aber was soll denn — kann und wird hier der fromme Leser fragen — was soll denn nun mit allen diesen Argumenten Bayle's eigentlich ausgesagt werden? Soll die Religion damit angegriffen und verdächtigt werden? Die Religion heiligt nothwendig den Menschen. Was in ihrem Namen geschieht, geschieht deßwegen noch nicht in ihrem Sinne. Die Leidenschaften, die Schwäche, das Verderben des Menschen, nicht die Religion ist Schuld an den Gräuelthaten der Religionsgeschichte; wenn wirklich irgend wo und irgend wann die Religion den Menschen zu Verbrechen angefeuert oder auch nur von Verbrechen nicht zurückgehalten, den Menschen nicht gezügelt und gebessert hat, so war es eben eine falsche Religion oder wenigstens eine falsche Religiosität. Allerdings treffen die Beschuldigungen Bayle's nicht die Religion an sich, die Religion in ihrer Idee oder die dieser Idee entsprechende, die w a h r e Religion. Aber was begründet diesen Unterschied zwischen falscher und wahrer Religion?

---

*) Répons. aux quest. p. 937.

Der Inhalt der Religion, der Geist derselben. Was ist aber dieser Inhalt, dieser Geist? Der Begriff Gottes. Darauf kommt es an, wie Gott gedacht wird, wie er Gegenstand des Bewußtseins ist. Ist dieser Begriff ungöttlich, schlecht, so taugt auch die Religion und Religiosität nichts. Die Griechen dachten Gott sinnlich; sinnlich war darum auch ihr Cultus. Aber der Begriff Gottes ist nicht nur ein Gegenstand der Religion, sondern auch der Philosophie und Moral — man kann sich Gott denken als das oberste Princip der Pflicht, ohne ihn deßwegen zu einem Gegenstande religiöser Verehrung zu machen. Das, was die Religion zur Religion macht, ihr eigenthümliches Wesen im Unterschied von der Moral und Philosophie, die Religion für sich selbst ist daher noch nicht gut, heilig und göttlich: sie ist es nur, wenn ihr Inhalt ein göttlicher ist. Die Gräuel der Religionsgeschichte, die „Verirrungen" des religiösen Bewußtseins sind nichts anderes als die Erscheinungen, welche das eigenthümliche Wesen der Religion, im Unterschiede von der Moral und Philosophie, das Wesen der sich selbst überlassenen, nicht von der Vernunft eingegebenen und beherrschten Religion offenbaren. Heiligkeit ist die oberste Kategorie der Religion — die subjektive Form derselben der Glaube — der Glaube, der seinen Gegenstand verbirgt, zu einem, den frechen Augen des prüfenden Geistes unnahbaren Mysterium macht; heilig sind auch dem Heiden seine Götter, heilig auch die Schauer, die er in ihren Tempeln empfindet. Aber darauf kommt es eben an, ob das Heilige auch etwas Vernünftiges, etwas Gutes ist, kurz ein Gegenstand, der auch die Probe der Philosophie besteht — daher die Heiligkeit kein ursprünglicher Begriff ist, der als solcher in die Philosophie gehört, weil er abhängt von dem Begriffe der Wahrheit, der Vernünftigkeit und Sittlichkeit, weil nur das Wahre heilig, aber noch nicht das Heilige wahr ist. Sind daher einer Religion nicht die ethischen Begriffe die obersten, die heiligsten Begriffe, hat sie einen von demselben unterschiedenen, partikulären Inhalt zum obersten Heiligthum, so hat sie wohl heilige Handlungen,

aber deßwegen noch lange nicht sittliche Handlungen und Gesinnungen zur Folge, so kann sie selbst der Impuls zu Verbrechen werden.

Die Beschuldigungen Bayle's treffen also allerdings die Religion — die Religion abgesehen von ihrem Inhalte, in ihrem eigenthümlichen Unterschiede von Moral und Philosophie, namentlich aber die Religion, wie sie im Unterschiede von dem, was man sonst die natürliche oder Vernunftreligion nannte — eine positive Religion, ein förmlicher Gottesdienst, eine zu einer Kirche verweltlichte Religion ist. Die Religion wird dadurch und zwar nothwendig, nicht zufällig im Menschen selbst zu einer positiven, d. h. geist- und gesinnungslosen, einer besondern, von der Vernunft und Sittlichkeit unterschiednen Angelegenheit. Die Sache der Kirche wird die Sache der Religion. Wenn der Mensch nur glaubt, was die Kirche lehrt, und die heiligen Handlungen, welche sie gebietet, verrichtet, so ist er schon gerettet; seine übrigen Handlungen und Gesinnungen sind gleichgültig oder wenigstens von untergeordneter Bedeutung, wenn sie auch gleich von der Kirche gefordert werden. Die Hauptsache ist die Kirche, der Geist, in wiefern er sich nur auf sie bezieht; Nebensache ist der Geist, die Gesinnung an sich selbst. Die katholische Kirche ist die einzig gelungene Definition dessen, was eine positive, kirchliche Religion ist; sie hat am treuesten, consequentesten ihr Wesen verwirklicht, aber eben sie hat die Gleichgültigkeit des religiösen oder kirchlichen Interesses gegen die Interessen der Sittlichkeit aufs schärfste ausgedrückt, sie hat alle Handlungen ohne Unterschied, wenn sie nur im Namen oder Interesse der heiligen Kirche geschahen, gebilligt — ob direkt oder indirekt, ob durch die That oder mit ausdrücklichen Worten, ist gleichgültig. [15] Die Widerrufung des Edikts von Nantes war an sich selber schon, noch mehr aber durch die Art, wie man dabei und vorher verfuhr, eine schändliche That. Aber gleichwohl feierte ihr zu Ehren die katholische Kirche, den Papst an der Spitze, Jubelfeste und bestätigte daher durch die That, daß eine Handlung, ihre Beschaffenheit an sich selbst sei, welche sie wolle, dennoch eine

gottesdienstliche d. h. eine religiöse Handlung im Geiste der Kirche sein kann, wenn sie nur in ihrem Interesse geschieht*). Bayle führt selbst aus katholischen Schriften, welche zur Verherrlichung der heiligen Jungfrau bestimmt waren, als eine ausdrückliche, häufig vorkommende Maxime an, „daß man sehr schlecht und doch zugleich gegen die Mutter Gottes sehr fromm gesinnt sein kann," und zugleich mehrere Beispiele von liederlichen Weibspersonen und Verbrechern, die eifrige Verehrer der Maria waren — Beispiele, die, man mag dagegen einwenden, was man will, immerhin charakteristische, wenn gleich populäre Erscheinungen von dem „tiefkirchlichen Sinne" des Katholicismus sind. Eine tugendhafte Frau, die, schwer betrübt über den Umgang ihres Mannes mit so einem Weibsbild, sich die Gnade von der Maria ausbat, daß sie doch diese Person strafen möchte, erhielt aus ihrem Munde selbst die Antwort: „Mir ists unmöglich, euch eure Bitte zu gewähren. Nicht etwa, daß ich die Gerechtigkeit derselben nicht anerkennte, aber die Zuneigung, welche diese Dirne mitten in ihren Ausschweifungen mir bewahrt, bindet mir die Hände und hindert mich, die gewünschte Strafe ihr aufzuerlegen." Ein anderes Beispiel aus den Nouvelles de la reine de Navarre. „Ein junger Prinz ging immer, wann er sich zu einem gewissen Stelldichein begab, durch eine Kirche, die an seinem Wege lag, und verrichtete da regelmäßig sein Gebet. Auf der Rückkehr, nachdem er weidlich der Liebe gepflogen, versäumte er eben so wenig durch die nämliche Kirche zu gehen und da seine Andacht zu verrichten. Diese Königin führt Das als ein Beispiel sonderbarer Frömmigkeit an." Ferner: zur Zeit der Religionskriege in Frankreich war ein streng moralischer Mann eben wegen seiner Moralität — die Ketzer zeichneten sich nämlich damals durch strenge Sittlichkeit aus — schon der Atheisterei und Ketzerei verdächtig. „Es ist ein auffallender und

*) Siehe hierüber auch B.'s Nouvell. de la Rép. des L. p. 333—38. Nr. VII. 601—2. Nr. II. u. Comment. philosoph. chap. IV. Part. I.

ganz ärgerlicher Umstand, sagt B., daß sowohl er (der Chancelier de l'hôpital) als alle die, welche im letzten Jahrhundert durch sittliche Strenge sich auszeichneten, für schlechte Katholiken gegolten haben*)."

Der Katholicismus mit seiner kirchlichen Pracht und Herrlichkeit ist nichts anderes als der versinnlichte, augenscheinliche Widerspruch der positiven Religion mit dem, was die Religion an sich oder ihrem Inhalt nach sein **soll** und **will** — ein Widerspruch, der zur Zeit der Reformation seinen Culminationspunkt erreicht hatte und daher nothwendig das religiöse Gemüth aufs Tiefste erschüttern und gegen den Katholicismus empören mußte. Aus dieser Empörung ging der Protestantismus hervor, welcher daher von Hause aus eine geistigere Tendenz hatte, indem er die Religion wieder zu dem machen wollte und theils wirklich machte, was sie ihrem Inhalt nach sein **soll** und sein **will**, zu einer inneren Angelegenheit. Aber obgleich der Protestantismus die Religion von einer Menge Aeußerlichkeiten und Unwesentlichkeiten frei machte, kritisch unterscheidend zwischen dem Nothwendigen und Ueberflüssigen, dem Christlichen und Unchristlichen, dem Wesen und dem Scheine; so machte er doch wieder — sei es nun in Folge der Nothwendigkeit der Natur der Sache oder der Natur des Menschen oder der Beschaffenheit der Zeitverhältnisse und des natürlichen, gesetzmäßigen Bildungsganges der Dinge überhaupt — die Religion selbst **im** Menschen wieder zu einer formellen, äußerlichen Sache, indem er diesen bestimmten, dogmatischen, diesen auf eine gewisse Summe von Artikeln beschränkten Glauben zur Hauptangelegenheit erhob; mit einem Worte, er nahm sogleich wieder den Charakter einer positiven Religion, eines förmlichen Gottesdienstes an. Das Kirchliche erhielt zwar eine untergeordnete Bedeutung; aber Bedeutung hatte es doch noch immer; die vielen Förmlichkeiten verschwanden, aber die Förmlichkeit blieb; man unterschied

*) Pensées div. § 174. 149 u. Dict. Art. Navarre (Margu. de V. soeur de Francois I.) R. N. hôpital R. H.

zwischen wesentlichen und unwesentlichen, läuterte, vereinfachte, reducirte sie auf das Minimum; aber daß die Religion als Religiosität sich auch als eine förmliche Handlung — wie innerlich als ein förmlicher Glaube — ausspreche, das war als wesentlich erkannt. In den Lebensbeschreibungen der Protestanten aus den frühern Zeiten finden wir stets mit großer Wichtigkeit als ein besonderes Zeichen der Frömmigkeit eines Mannes aufgeführt, daß er fleißig zur Kirche und zum Abendmahl ging. Leibnitz stand in dem Ruf der Irreligiosität — das Volk in Hannover nannte ihn gar auf plattdeutsch Lövenir, d. i. welcher nichts glaubte — offenbar deßwegen nur, weil er wenig oder gar nicht zur Kirche ging*). Wenn einer bloß mit Kirchengehen und Abendmahlnehmen die Religion abgemacht zu haben glaubt, so sagen die Protestanten: die Kirche machts nicht aus; wenn einer aber selten oder gar nicht in die Kirche geht, so erklären sie ihn sogleich für einen irreligiösen Menschen und geben dadurch hinlänglich ihre wahre Gesinnung zu erkennen, — die nämlich, daß ihnen doch auch das Kirchliche etwas sehr Wesentliches ist.

Die wahren Gesinnungen der Menschen in Betreff der Bedeutung einer Handlung offenbaren sich überhaupt nicht in ihren Urtheilen über das Thun, sondern über das Nicht-Thun der Handlung, da wo sie einer unterläßt. Freilich so lange man sie thut, da hat man gut liberal sein; da legt man keinen besondern Werth auf die Handlung, eben weil sie geschieht, eben weil ihr Werth durch die That selbst ausgesprochen wird. Ja man muß sogar liberal thun, denn sonst würde man sich den Stoff der Rede verkümmern. Ueber den Werth einer Handlung, deren Werth durch die That selbst eingestanden wird, zu reden, wäre lächerlich; es bleibt daher nichts anderes übrig, als den Werth derselben herabzusetzen, indem man sich mit salbungsvoller Beredtsamkeit über das herausläßt, was eigentlich erst der Handlung

*) Ludovici, Historie der Leibnitz'schen Philosophie, § 237. I. Th.

Bedeutung gibt, ohne welches sie selbst nichts ist. Aber wehe dir, wenn du diese schönen liberalen Worte für baaren Ernst nimmst und die Handlung, weil sie für sich selbst nichts ist, unterlässest. Aus den Urtheilen, die über dich gefällt werden, wirst du ersehen, daß allerdings die Handlung auch für sich selbst ein sehr reelles Etwas im Sinne deiner frommen Kritiker ist. Trau schau wem. Nur die negativen Fälle bringen das positive Urtheil, die wahre Gesinnung zum Vorschein. Ein Beispiel hatten wir schon oben an den Mirakeln. Aber eben daher, daß der Protestantismus dem Kirchlichen — wenn auch hauptsächlich als Dogma, also mehr in einer innerlichen geistigen Form — wesentliche Bedeutung gab, kommt es, daß ebenso wie im Katholicismus auch in ihm die Religion zu einem von dem sittlichen Princip unterschiedenen Princip wird, daß also Bayle's Argumente eben so den Protestantismus als Katholicismus treffen. Die positive Religion macht überdies Gott zu einem empirischen, d. h. hier gemeinen, äußerlichen Object, das daher auch nur ein Gegenstand empirischer Empfindungen und Gesinnungen wird. Es verbindet sich nothwendig, d. h. selbst wider Wissen und Willen, mit der Vorstellung und Ausübung der Religion nicht nur äußerlich, sondern auch innerlich die Bedeutung eines eigentlichen Gottesdienstes. Gott wird zu einem förmlichen Pflichtobjekt, die Religion zur Darbringung eines schuldigen Opfers, einer Ehrenbezeigung, einer Abgabe an den König der Könige. Der Satz: „Gott ist eifersüchtig," ist der wahre, charakteristische Ausdruck des in den Banden eines religiösen Herrendienstes befangenen Gemüthes. Der Glaube selbst an Gott wird zu einer Pflicht gegen Gott: der theoretische Zweifel zu einem *crimen laesae majestatis* Gottes: die Religion überhaupt zu einem *point d'honneur* der Gottheit. Der Zorn Gottes ist nichts anderes als die Vergegenständlichung der Furcht und Angst des religiösen Gemüthes, durch eine mißfällige Handlung, durch Entziehung einer Ehrengebühr seinen Gegenstand zu beleidigen. Die Pflichten des Menschen gegen den Menschen bekommen daher eine

untergeordnete Stellung, eine äußerliche Bedeutung — die wesentlichen, das innerliche Gemüth in Anspruch nehmenden, das Heil bedingenden Pflichten sind allein die Pflichten gegen Gott — werden die Pflichten gegen den Menschen auch erfüllt, so werden sie doch nicht um ihrer selbst willen, sondern um Gottes willen, weil er sie befiehlt, also aus einem ihnen äußerlichen Grunde erfüllt, und es entfremdet so nothwendig sich das Gemüth dem sittlichen Geiste, daher die Erfahrungen, daß der schlechteste Charakter sich mit religiösem Herrendienste verträgt, keine zufällige, sondern aus der Natur der Sache hervorgehende Erscheinungen sind.

Die positive Religion bindet sich ferner an Ort und Zeit, aber eben dadurch unterwirft sie sich auch allen Gesetzen der Endlichkeit, der äußerlichen Nothwendigkeit, unterwirft sie sich kurzum dem natürlichen Laufe der Dinge. Nothwendig wird daher auch in dem Gemüthe der Menschen die Religion zu einem zeitlichen und örtlichen Akte. Man denkt an Gott, so lange man in der Kirche ist, aber so wie die Kirche aus den Augen, ist Gott aus dem Sinne; man gibt Gott, was Gottes ist, um den Rücken frei zu haben und jetzt nur um so sicherer und unbeschränkter der Welt zu geben, was der Welt ist; und was die Sünden betrifft, so hat man ja hinlänglich sie schon dadurch gebüßt, daß man eine langweilige Strafpredigt geduldig angehört hat. Der Prediger schärft seinen Zuhörern ein, daß das Kirchengehen und Abendmahlnehmen es nicht ausmacht, wenn man seinen moralischen Wandel nicht bessert. Aber mächtiger als das Wort eines Menschen ist die Natur der Dinge. Eine positive Religion ist nichts anders als eine weltliche Religion, sie kann daher auch nichts anders von sich erwarten als weltliche Wirkungen; sie kann sich nicht einbilden, daß sie über den Gesetzen der Nothwendigkeit steht, daß sie nicht unterworfen ist dem Schicksale alles Positiven; sie kann nicht ausweichen der Macht der Gewohnheit und ihren unvermeidlichen Folgen, nicht verhüten, daß nicht die Religion eine gewöhnliche Sache, das Heilige ein

Gewohntes, und das Gewohnte zuletzt nur deßwegen, weil es ein Gewohntes, ein Heiliges wird, nicht bewirken, daß nicht das bloße Zeichen der Religion zur Sache wird, der Schein für das Wesen gilt, nicht verhüten, daß nicht die vermeintliche Macht der Religion nichts anderes ist, als die Macht der Meinung. Nein! sie kann es nicht. Was war die Macht der katholischen Kirche, was die Macht der protestantischen Orthodoxie? Täuscht euch nicht! nicht die Macht des Glaubens, sondern die von ihr unterschiedene Macht der Meinung. Die positive Religion wird zur Sitte, zu einer Sache, an die sich die mächtigsten, weil unbewußt wirkenden Vorstellungen von Ehre und Schande, von Schicklichkeit und Unschicklichkeit anknüpfen. Das Honni soit qui mal y pense war auch das Motto des Glaubens und dieses Motto seine Kraft. Wer abwich von dem allgemein angenommenen Glauben, war ehrlos, infam, vogelfrei. [16] Während die Religion die sittlichen Mächte von sich abhängig machen will, mit vornehmer Miene auf die Pflichten der Bürgerlichkeit, Menschlichkeit, Moralität herabsieht, verdankt sie vielmehr ihre Geltung, ihren Halt, ihre Kraft nur der moralischen Macht der Meinung. Es ist Täuschung, die Religion für die oberste Macht zu halten, welche die Staaten zusammenhält. [17] Es ist eine höhere Macht, welche die Religion stützt und trägt.

Die wegen ihrer Religiosität, wegen ihres festen Glaubens gepriesenen Zeiten waren die Zeiten, wo überhaupt jede Abweichung von der hergebrachten Regel in üblem Geruche stand, wo sich mit Jedem, der eine Veränderung wagte, der Begriff eines leichtsinnigen, eigenmächtigen, aufrührerischen, frivolen, undankbaren, treulosen Menschen verband, wo jede Verbesserung eine Störung der guten Ordnung war, wo selbst die Gedanken nicht zollfrei waren, wo man bei jedem neuen originellen Einfall das beleidigte Publikum demüthigst um Verzeihung bitten mußte, Geist ein Verstoß gegen das Dekorum war. Aber nicht die Religion war die Macht und der Grund der Beschaffenheit jener

Zeiten, sondern die Macht der Altväterlichkeit; die Macht der Religion nur eine besondere Erscheinung von dieser.

Wenn daher eine positive Religion gut auf den Menschen wirkt, sittliche Folgen hat, Leidenschaften zügelt, kurz nicht das wird, was wir sagten, daß eine positive Religion wird, so ist das zufällig; die Ursache ist nicht sie, sondern der Mensch, der durch seine individuelle sittliche Kraft oder durch die Macht des Guten, wie sie sich ihm durch das Gewissen oder die freie Intelligenz offenbart, die Religion beherrscht und gegen das Schicksal jeder positiven Religion sich stemmt; daß sie aber schlecht oder gar nicht wirkt, daß sie die Leidenschaften unbewältigt läßt oder selbst die Quelle unsittlicher Handlungen, kurz das wird, was wir sagten, daß eine positive Religion wird, das ist nothwendig, d. h. ist eine Offenbarung ihrer Natur. [18] „Die Liebe zur Religion ist, wie Bayle trefflich sagt, in den meisten Menschen nicht unterschieden — ein wesentlicher Charakterzug der positiven, mit der Muttermilch eingesogenen Religion — von ihren übrigen Leidenschaften." Ja die positive Religion wird selbst nothwendig eine Sache der Leidenschaft: ein Angriff auf sie, ist ein Angriff auf mich, auf meine persönliche Ehre, meinen guten Namen, meine Väter, mein Eigenthum. Ihr Grund und Boden ist ja nur der Glaube, nicht die Vernunft, das Princip der gegenseitigen Verständigung, das Princip der Universalität — man glaubt, was man nicht beweisen kann, weil man es nicht beweisen kann, oft selbst allen Vernunftgründen zum Trotz — daher die Wuth des Religionshasses, daher das heilige oder vielmehr das unheilige Zornfeuer unserer rechtgläubigen Theologen. Wahr ist daher, was Bayle sagt — wenn auch bittere, unangenehme Wahrheit, eine Wahrheit, die man ihrem Verkünder übel nimmt und sich selbst durch allerlei Sophismen abläugnen will — denn Bayle stets als Polemiker auf dem Standpunkt einer vernünftigen Empirie, stets die Dinge nehmend nicht in seinem, aber auch nicht im idealen Sinne, sondern im Sinne seiner Gegner, überhaupt im geltenden Sinne, stets beflissen,

die Dinge dialektisch in ihrer Bestimmtheit, ihrer Eigenheit zu erfassen, Bayle meint nicht die Religion in jenem unbestimmten allgemeinen Sinne, wo man die Religion mit der Ethik identificirt, wie wenn man z. B. einen gewissenlosen Mensch einen irreligiösen Menschen nennt, und welche ihr dann geschickter Weise zum Schilde nehmt, wenn man eure Religion angreift, sondern die Religion, die ihr in euren religiösen Handlungen und euren Urtheilen über solche, die euch zufolge irreligiöse, wenn gleich sittliche Menschen sind, bekräftigt, kurz, er meint die Religion, wie sie als eine aparte, von der Kraft der Ethik und Intelligenz im Menschen unterschiedene Kraft gedacht und geltend gemacht wird. Die christliche Religion ihrem moralischen Inhalte nach ist freilich unschuldig an den schlechten Handlungen, die von Christen begangen wurden — Bayle beweist ja eben, daß die Christen nicht im Einklang, sondern im Widerspruch mit den Lehren des Christenthums leben — aber als Religion, wie sie sich auf ein apartes Princip, auf den Glauben stützt, kurz als positive Religion kann sie nicht freigesprochen werden von den Vorwürfen Bayle's, ist sie unterlegen dem Schicksal jeder positiven Religion.

Schiebt ihr aber das Schlechte der Christen auf den Menschen, nun so schiebt auch das Gute der Christen nicht auf den Christen, sondern den Menschen. In der That ist es auch Thorheit, zu glauben, daß das Gute, was von Katholiken und Protestanten geschah, von ihnen als Christen geschah — vorausgesetzt, daß man (und das thut und will man ja eben) den Christen als etwas Apartes von dem Menschen absondert — als wäre die ursprüngliche Kraft des Menschen, die ewig sich selbst gleiche, im Christenthum erloschen. Gute Menschen sind stets nur gute Christen gewesen. Wem soll man also die guten Handlungen der Christen anrechnen? dem Christen oder dem Menschen? ich dächte dem Menschen, der schon vor dem Christenthum und unabhängig von ihm in seinen Jünglingsjahren Gutes gewollt und gethan, wie viel mehr jetzt, wo er über die gefährliche Periode der sinnlichen Lust

und Liebe und des politischen Thatendranges hinaus war! Aber ein schlechter Mensch bleibt auch als Christ ein schlechter Mensch. Thut er auch Gutes, so thut er es doch nicht um sein selbst willen, nicht weil ihn die Natur dazu treibt, weil er nicht anders kann, weil ihm die Idee des Guten zur Nothwendigkeit geworden ist, sondern nur deßwegen, weil es ihm der Herr befiehlt, also aus einem unsittlichen, verwerflichen Grunde. Er würde Raub, Mord, Ehebruch begehen, wenn es nicht ausdrücklich in der Bibel verboten wäre. Nur der Befehl des Herrn hält ihn ab, nur ein ihm äußerliches, fremdes Gebot — der Mensch ist ja von Grund aus verdorben — ein Gebot, zu dem er also gar keine innern, freien, aus ihm selbst entspringenden Verbindungs- und Verpflichtungsgründe findet, schlägt sich als Schranke zwischen die stets gegenwärtige Möglichkeit des Verbrechens und die wirkliche Ausführung ins Mittel. Er hält daher auch, weil er die Menschen nur nach sich selbst denkt und die Macht des Guten nicht aus sich selbst kennt, Jeden, der sich nicht wie er auf die Bibel stützt, für einen jedes Verbrechens fähigen Menschen. Und das Dogma, das ihm eben so heilig, wo nicht noch heiliger als die Existenz Gottes ist, das einzige Dogma, das er von Herzensgrund aus glaubt, ist das Dogma von der Grundverdorbenheit der menschlichen Natur — ein Dogma, das allerdings ein faktischer Beweis von dem Grundverderben der Menschheit ist; denn es setzt als Bedingung seiner Entstehung und des Glaubens daran einen Zustand der absoluten Verwilderung, der absoluten Entäußerung der Idee des Guten voraus, einen Zustand, wo der einzige wahre und gültige Glaube, der Glaube an die unaustilgbare Macht des Guten verschwunden ist. So lange daher die Menschheit dieses Dogma glaubt, so lange bleibt sie innerlich grundschlecht, jede gründliche Besserung des Menschen unmöglich. Die Tugend wird enterbt, wo die Sünde ein heiliges Erbrecht hat, das einzige Gute im Menschen — der Glaube an das Gute ausgerottet. Nur da bringt das Gute in den Menschen selbst ein, wo es als sein eignes inneres Wesen, als seine wahre Natur

gefaßt und der Glaube an die Sünde als die größte Sünde erkannt wird. So reißt die Theologie die Ethik mit der Wurzel aus, indem sie das Gute außer den Menschen hinausschiebt, so nimmt sie dem Menschen sein Bestes, seinen wahren Gott, um ihn dafür einen äußerlichen, welschen Gott zu geben.

Fünftes Kapitel.

Die Selbstständigkeit der Ethik oder Moral.

Wesentlich im Zusammenhang mit den Gedanken, die Bayle in seinen Pensées diverses sur les comètes ausgesprochen, steht seine Idee von der Selbstständigkeit der Ethik, der Gedanke der sittlichen Verhältnisse, als durch sich selbst bestimmter und begründeter, schlechthin allgemeiner und nothwendiger, von den Particularismen der positiven Religionen und den Dogmen der Theologie unabhängiger Verhältnisse. Obgleich dieser Begriff sich in Bayle nicht in der amtlichen Stellung eines professor publicus ordinarius ausspricht, weil dieser Begriff ein von der Orthodoxie confiscirter, [19] die Orthodxie aber eine von ihm respektirte, förmlich anerkannte Behörde ist: so tritt er doch auch in der Rolle eines Privatgelehrten — namentlich da, wo ihm der Widerspruch des Lebens und der Lehren der Gläubigen und der von ihnen als Muster aufgestellten Heiligen und Frommen mit den Gesetzen der Ethik entgegentritt — mit entschiedener Kraft auf. Berühmt ist seine Kritik David's, wo er mit einer für seine Zeit überraschenden Kühnheit und Freisinnigkeit die Handlungen dieses Heiligen zergliedert und beleuchtet. So sehr sich Bayle überall beschränkt und im Zaume hält, selbst hier im Texte: in den Anmerkungen — überhaupt ein charakteristischer Zug, daß er in den so zu sagen nicht officiellen Artikeln für die

Einschränkungen des Textes sich entschädigt — ist seine Kritik ein glänzender Sieg seiner Wahrheitsliebe über den Geist der Orthodoxie, welche — mit seltenen Ausnahmen, z. B. Calvins, der Sara's und Abrahams Benehmen als ein warnendes Beispiel hinstellt, wie selbst fromme, ja heilige Seelen den Anfechtungen des Teufels unterliegen — ihrem particulären Interesse, dem Interesse, Alles in der Bibel wahr, gut und löblich zu finden, das höhere Interesse der Wahrheit und Gerechtigkeit zum Opfer bringt. Er zeigt trefflich die Nichtigkeit der Entschuldigungsgründe, die man theologischer Seits angewandt, und die Verderblichkeit und Verwerflichkeit der diesen Rettungsversuchen zu Grunde liegenden Maximen, welche aus der Heiligkeit einer Person auf die Rechtmäßigkeit und Sittlichkeit ihrer Handlungen schließen, wenn diese gleich direkt allen Begriffen des Rechts und der Billigkeit widersprechen. „Es heißt, sagt er hier, ein sehr gefährliches Princip aufstellen: man könnte nicht mehr nach den Ideen der Moral die Handlungen der alten Propheten prüfen, um diejenigen zu verdammen, die nicht damit übereinstimmten; und so könnten die Freigeister, les libertins — die Freigeisterei ist stets das Schreckwort, womit B. die Orthodoxie zur Raison zu bringen, ihr das Verderbliche und Unvernünftige ihrer Lehren im Einklang mit ihren Principien zu zeigen und so verständlich zu machen sucht — unsern Kasuisten vorwerfen, daß sie gewisse Handlungen billigen, die augenscheinlich ungerecht sind, daß sie, sage ich, sie billigen zu Gunsten gewisser Leute und nach dem Ansehn der Personen. Sagen wir lieber, wenden wir auf die Heiligen an, was von den großen Geistern gesagt wurde: nullum sine venia placuit ingenium. Die größten Heiligen haben nöthig, daß man ihnen etwas verzeiht. Man würde den ewigen Gesetzen und folglich der wahren Religion ein sehr großes Unrecht zufügen, wenn man den Weltlichgesinnten zu dem Vorwurf Anlaß gäbe, daß, so wie ein Mensch an den göttlichen Eingebungen Theil gehabt hat, wir sein Betragen als sittliche Richtschnur betrachten, dergestalt, daß wir uns nicht getrauten, die dem Begriffe der Billigkeit

entgegengesetztesten Handlungen zu verwerfen, wofern nur er's ist, der sie begangen hat. Es gibt kein drittes: entweder diese Handlungen taugen nichts, oder die ihnen ähnlichen Handlungen sind nicht schlecht: folglich da man Eins von Beiden wählen muß, ist es nicht besser, die Interessen der Moral, als den Ruhm eines Einzelnen zu berücksichtigen?" *) Den Kirchenvätern namentlich macht er den Vorwurf: „sie haben die allgemeinen Interessen der Moral dem Ansehn eines Einzelnen geopfert, und ich hätte gute Lust, auf Alle, die vom nämlichen Geiste beseelt sind, anzuwenden, was Cicero witzig sagt: Urbem philosophiae proditis, dum castella defenditis**)."

Am unbedingtesten und entschiedensten spricht er aber die Universalität und Selbstständigkeit des Sittengesetzes aus in seinem Commentaire philosophique sur ces paroles de Jésus-Christ: Contrains-les d'entrer, où l'on prouve par plusieurs raisons démonstratives, qu'il n'y a rien de plus abominable que de faire des conversions par la contrainte et où l'on réfute tous les sophismes des convertisseurs à contrainte et l'apologie que St.-Augustin a faite des persécutions. Traduit de l'Anglais du Sieur Jean Foxe de Bruggs par M. J. F. 1686. Er stellt hier den Grundsatz auf: „daß das natürliche Licht und die allgemeinen Grundgesetze unserer Erkenntnisse die Grundregel aller Schriftauslegung sind, vornehmlich im Punkte der Moral." Das erste Kapitel enthält die Entwickelung dieses Princips. Sein Zweck ist, den buchstäblichen Sinn, welchen die Ketzerverfolger diesem Spruch der Bibel gaben, zu widerlegen. „Ich stütze mich, sagt Bayle hier, um den buchstäblichen Sinn unüberwindlich zu widerlegen, auf diesen Grundsatz der Vernunft, daß jeder buchstäbliche Sinn, welcher die Verpflichtung zu Verbrechen enthält, falsch ist. Der heilige Augustin

*) Diction. Art. David. R. H.

**) Diction. Art. Sara. Rem. K. In Betreff der moralischen Ansichten der Kirchenväter s. auch Art. Abimelech. R. A. u. Acindynus (Septimius.) R. B.

stellt diese Regel, dieses Kriterum, so zu sagen, auf, um den bildlichen Sinn von dem buchstäblichen zu unterscheiden. Jesus Christus, sagt er, hat ausgesprochen, daß wir nicht selig sein werden, wenn wir nicht das Fleisch des Menschensohnes essen; dieser Spruch scheint uns ein Verbrechen anzubefehlen; er ist also ein Bild, welches uns verbindet, an dem Leiden des Herrn Theil zu nehmen und uns auf eine nützliche und angenehme Weise ins Gedächtniß zu rufen, daß sein Fleisch für uns gekreuzigt und verwundet worden. Es ist hier nicht der Ort zu untersuchen, ob diese Worte beweisen, daß der heilige Augustin nicht die Ansicht der katholischen Kirche hat, oder ob er seine Regel gehörig anwendet: es genügt die Behauptung, daß sein Räsonnement sich auf dieses, allein ein richtiges Verständniß der Schrift aufschließende und sichernde Grundprincip stützt, daß, wenn der buchstäbliche Verstand einer Bibelstelle den Menschen zu Verbrechen, oder (um alle Zweideutigkeit zu beseitigen) zu solchen Handlungen verpflichtet, welche das natürliche Licht, die Gebote des Dekalogs und die Moral des Evangeliums verbieten, es schlechterdings ausgemacht ist, daß man diese Stelle falsch versteht und statt der göttlichen Offenbarung dem Volke seine eigenen Visionen, seine Leidenschaften und Vorurtheile vorträgt.

Gott verhüte, daß ich die Gerichtsbarkeit des natürlichen Lichtes und der metaphysischen Principien so weit ausdehnen wollte, wie die Socinianer, welche den Satz aufstellen, daß jeder Sinn der heiligen Schrift, welcher diesem Lichte und diesen Principien widerspricht, falsch ist, und in Folge dieses Grundsatzes den Glauben an die Dreieinigkeit und Menschwerdung Gottes verwerfen; nein! nicht unbedingt, nicht unbeschränkt stelle ich meine Behauptung auf. Ich weiß wohl, daß es Grundsätze gibt, gegen welche die ausdrücklichsten, evidentesten Worte der heiligen Schrift nichts ausrichten würden, wie z. B. die Grundsätze, daß das Ganze größer ist, als der Theil, daß, Gleiches von Gleichem abgezogen, Gleiches übrig bleibt, daß unmöglich zwei sich widersprechende Sätze wahr sind, unmöglich das Wesen eines Subjekts wirklich

noch besteht nach der Hinwegnahme des Subjekts. Wenn man hundert Mal das Gegentheil von diesen Sätzen in der Schrift nachwiese, wenn man tausend und abermal tausend Wunder mehr als Moses und die Apostel thäte, um dadurch die diesen allgemeinen Grundsätzen des Menschenverstandes entgegengesetzten Lehren zu beweisen: der Mensch, so wie er ist, würde nimmermehr daran glauben und sich viel eher überreden, entweder, daß die Schrift nur in Metaphern oder Worten, die in einem entgegengesetzten Sinne zu nehmen sind (par contre-vérité), rede, oder daß diese Wunder vom Teufel kämen, als glauben, daß das natürliche Licht in diesen Grundsätzen sich irre. Dies ist so wahr, daß selbst die Katholiken, so sehr es in ihrem Interesse liegt, ihre Metaphysik aufzugeben und alle Principien des gesunden Menschenverstandes uns verdächtig zu machen, anerkennen, daß weder die Schrift, noch die Kirche, noch die Mirakel etwas gegen die evidenten Erkenntnisse der Vernunft, z. B. gegen den Grundsatz: das Ganze ist größer als der Theil, vermögen. Ich verweise hierüber nur auf den Pater Valerien Magni, einen berühmten Kapuziner, und damit man mir nicht einwende, daß dies nicht nur ein Einzelner ist, und mir daher nicht die Nothwendigkeit einer Masse von Citaten auferlege, bemerke ich nur im Allgemeinen, daß alle Controversisten katholischer Seits läugnen, daß die Transsubstanziationslehre der gesunden Philosophie widerspricht, und tausend Distinctionen, tausend Spitzfindigkeiten ersinnen, um zu zeigen, daß sie nicht die Grundsätze der Metaphysik zu Grunde richte. Die Protestanten räumen eben so wenig den Socinianern ein, daß die Dreieinigkeit und Incarnation sich selbst widersprechende Dogmen sind; sie behaupten und zeigen, daß man diesen Widerspruch ihnen nicht nachweisen kann. So machen es alle Theologen, zu welcher Partei sie auch gehören mögen. Erst erheben sie, so hoch als es ihnen nur beliebt, die Offenbarung, das Verdienst des Glaubens und die Tiefe der Mysterien, aber dann kommen sie an den Thron der Vernunft, um ihr an den Füßen desselben ihre Huldigungen darzubringen und anerkennen, wenn auch

nicht mit ausdrücklichen Worten — doch ihr ganzes Benehmen spricht es nur zu deutlich und beredt aus — daß der oberste Gerichtshof, die letzte entscheidende Instanz in allen Materien die durch die Grundsätze des natürlichen Lichtes oder der Metaphysik zu uns redende Vernunft ist. Sage man doch nicht mehr, daß die Theologie eine Königin und die Philosophie ihre Dienerin ist; die Theologen beweisen es ja selbst durch die That, daß sie die Philosophie als die Königin, die Theologie als ihre Dienerin ansehen; nur daher kommen die Torturen, die sie ihrem Verstande anthun, um nicht beschuldigt zu werden, daß sie der vernünftigen Philosophie widersprechen. Um dieser Beschuldigung vorzubeugen, ändern sie lieber die Grundsätze der Philosophie, setzen bald diesen, bald jenen Grundsatz, je nachdem sie ihre Rechnung dabei finden, herunter, aber durch alle diese Schritte sprechen sie eben auf's Deutlichste die Obergewalt der Philosophie und das wesentliche Bedürfniß aus, ihr den Hof zu machen; sie würden sich nicht um die Gunst der Vernunft mit solcher Anstrengung bewerben und mit ihren Gesetzen übereinzustimmen bemühen, wenn sie nicht anerkennten, daß jedes Dogma, welches nicht, so zu sagen, bei dem obersten Gerichtshof der Vernunft und des natürlichen Lichtes einregistrirt, gerichtlich bestätigt und beglaubigt ist, einen schwankenden und wie Glas zerbrechlichen Boden hat.

Fragen wir nun nach dem wahren Grunde von dieser Erscheinung, so können wir ihn nur darin finden, daß uns das Dasein jenes klaren und lebhaften Lichtes, welches alle Menschen, sobald sie nur die Augen ihrer Aufmerksamkeit aufthun, erleuchtet und sie unwidersprechlich von seiner Wahrheit überzeugt, zu dem Schluß berechtigt, daß es Gott, daß es die wesenhafte und substanzielle Wahrheit selbst ist, welche uns unmittelbar durch sich selbst erleuchtet und in ihrem Wesen uns die Ideen der ewigen, in den allgemeinen Principien und Begriffen der Metaphysik liegenden Wahrheiten schauen läßt. Warum sollte nun aber die ewige Wahrheit so mit uns rücksichtlich dieser allgemeinen Wahrheiten

verfahren, warum sie allen Zeiten, allen Weltaltern, allen Nationen in der Art offenbaren, daß nur eine geringe Aufmerksamkeit die Bedingung ihrer Erkenntniß ist, und daß man seine Verpflichtung ihnen nicht versagen kann, warum, wiederhole ich, sollte sie so mit dem Menschen verfahren, wenn nicht darum, um ihm mit diesen Wahrheiten eine Regel an die Hand zu geben, einen Maßstab der Beurtheilung für die übrigen besondern Gegenstände, die sich fortwährend halb wahr, halb falsch, bald sehr verworren und dunkel, bald wieder ein wenig heller dem Geist darstellen? Obgleich Gott voraussah, daß die Gesetze der Einheit der Seele mit dem Leibe der Einheit derselben mit dem göttlichen Wesen (eine Einheit, die zwar kein deutlicher Begriff ist, aber denkenden Christen für nichts weniger als eine Chimäre gilt) nicht eine klare Offenbarung von Wahrheiten aller Art, eine Sicherheit vor allen Irrthümern verstatten würden: so wollte er dennoch der Seele ein unfehlbares Mittel zur Unterscheidung des Wahren vom Falschen mittheilen; und dieses Mittel ist das natürliche Licht, sind die metaphysischen Principien, an denen wir eine Richtschnur, eine ursprüngliche Regel besitzen, um zu erkennen, ob die besondern von Büchern oder unsern Lehrern mitgetheilten Lehren richtig oder unrichtig sind. Hieraus folgt, daß der einzige Versicherungsgrund von der Wahrheit eines Gegenstandes für uns seine Uebereinstimmung mit diesem ursprünglichen und allgemeinen Licht ist, welches von Gott in die Seele aller Menschen ausgegossen wird, und, sobald sie ihm nur die gehörige Aufmerksamkeit schenken, unfehlbar oder unwidersprechlich ihre Ueberzeugung nach sich zieht. Nur diesem ursprünglichen und metaphysischen Lichte verdanken wir es, daß wir den wahren Sinn unzähliger Stellen der heiligen Schrift ergründet haben, Stellen, die, im buchstäblichen gemeinen Sinne genommen, uns in die niedrigsten Vorstellungen von der Gottheit, die sich nur immer denken lassen, gestürzt haben würden.

Ich wiederhole es noch einmal, Gott bewahre mich davor, daß ich dieses Princip so weit wie die Socinianer ausdehnen wollte; in

Betreff der spekulativen Wahrheiten mag es allerdings gewisse Grenzen geben, allein ich denke, in Betreff der praktischen und allgemeinen, sich auf die Sittlichkeit beziehenden Principien fallen sie durchaus weg. Ich will sagen: ich glaube, daß man ohne Ausnahme alle moralischen Gebote jener natürlichen Idee der Billigkeit (d'équité), welche aber, wie das metaphysische Licht, jeden Menschen, der da in die Welt kommt, erleuchtet, unterwerfen muß. Allein da die Leidenschaften und Vorurtheile nur zu oft die natürliche Idee der Billigkeit verdunkeln, so wünsche ich, daß Jeder, der sie recht erkennen will, sie im Allgemeinen und in der Abstraktion sowohl von seinen besondern Interessen, als von den Gewohnheiten seines Vaterlandes zum Objekt seines Nachdenkens mache. Denn leicht kann eine verschmitzte und zugleich tief eingewurzelte Leidenschaft den Menschen überreden, daß eine Handlung, die für ihn eine nützliche und angenehme ist, der Vernunft gemäß sei; leicht kann die Macht der Gewohnheit und die Richtung, die uns die Erziehung gegeben, uns etwas als gut und schicklich vorstellen, was es doch nicht ist. Um sich daher von diesen Hindernissen los zu machen, wünsche ich, daß der, welcher deutlich das natürliche Licht in Bezug auf die Moral erkennen will, über sein persönliches Interesse und über die Gewohnheiten seines Landes sich erheben und im Allgemeinen die Frage an sich selbst stellen möge: „Ist dieses Gesetz oder dieser Grundsatz ein gerechter? und wenn es sich darum handelte, in einem Lande ihn einzuführen, wo er nicht gilt, wo es aber frei stände, ihn anzunehmen oder zu verwerfen, würde man mit leidenschaftsloser Prüfung erkennen, daß er gerecht ist und daher verdient, angenommen zu werden? Ich glaube, daß diese Abstraktion die Wolken zerstreuen würde, welche bisweilen in unserm Geiste dieses ursprüngliche und allgemeine Licht verfinstern, das von Gott ausfließt, um allen Menschen die allgemeinen Principien der Moral zu offenbaren, damit sie daran einen Probierstein für alle besonderen Lehren und Gesetze besitzen, selbst diejenigen nicht ausgenommen, welche Gott ihnen auf eine außerordent-

liche Weise offenbart, sei es nun unmittelbar oder mittelbar durch Propheten.

Ich bin vollkommen überzeugt, daß Gott, ehe er äußerlich sich Adam zu vernehmen gab, um seine Pflichten ihn zu lehren, schon innerlich zu ihm gesprochen hatte, indem er ihm die erhabene und unermeßliche Idee des absolut vollkommnen Wesens und die ewigen Gesetze der Moralität offenbarte, und zwar so, daß Adam sich nicht sowohl deßwegen, weil ein gewisses, äußerliches Verbot sein Gehör erschüttert hatte, zum Gehorsam gegen Gott für verpflichtet hielt, als vielmehr deßwegen, weil das innerliche Licht, welches ihn schon erleuchtete, ehe noch Gott äußerlich zu ihm sprach, die Idee seiner Pflicht und Abhängigkeit von dem höchsten Wesen ihm ununterbrochen vorhielt. Selbst in Betreff Adams ist daher die Behauptung richtig, daß die geoffenbarte Wahrheit gleichsam unter die Gerichtsbarkeit des natürlichen Lichts gestellt wurde, um von ihm besiegelt, eingetragen, bewährt zu werden und so erst das Recht verbindender Gesetzeskraft zu erhalten, und es ist, im Vorbeigehen gesagt, sehr wahrscheinlich, daß, wenn unsere ersten Eltern über den dunkeln Gefühlen des Vergnügens, welche der Vorschlag, von der verbotenen Frucht zu essen, in ihrer Seele erregte, nicht, in Folge der wesentlichen Beschränktheit endlicher Geister, welche ihnen nicht die Beschäftigung mit geistigen Gedanken verstattet, während ihre Seele von den lebhaften und dunkeln Gefühlen der Lust eingenommen ist, die ewigen Gesetze der Moralität aus dem Gesichte verloren hätten, sie schwerlich das Gebot Gottes überschritten haben würden — ein Fall, der uns stets zur Warnung dienen muß, nie das natürliche Licht aus den Augen zu verlieren, wenn uns einer, er sei wer er wolle, irgend ein neues moralisches Gesetz vorschlagen will.

Allein was in Rücksicht Adams nur eine Wahrscheinlichkeit ist, daß er nämlich die Gerechtigkeit des äußerlichen Verbotes Gottes nur dadurch einsah, daß er dasselbe mit seiner ursprünglichen Idee von dem höchsten Wesen verglich, das ist nach dem Falle zur unerläßlichen

Nothwendigkeit geworden. Denn nachdem der Mensch erfahren, daß es zwei sehr unterschiedene Gesetzgeber gibt, war ihm ein Unterscheidungsprincip absolut nöthwendig, um nicht die äußerlichen Offenbarungen Gottes mit den allenfallsigen Einflüsterungen oder Inspirationen eines maskirten Teufels zu verwechseln. Und dieses Princip konnte eben nichts anderes sein, als das natürliche Licht, nichts anderes als die in der Seele aller Menschen eingedrückten Ideen der Moralität, kurz die universelle Vernunft, welche alle Geister erleuchtet und Keinen täuscht, wenn er nur aufmerksam ihren Rath vernimmt, zumal in solchen lichtvollen Momenten, wo die körperlichen Dinge nicht die Seele in Anspruch nehmen, sei es nun durch sinnliche Bilder oder durch Leidenschaften, die sie im Gemüthe erregen. Alle Träume, alle Visionen der Patriarchen, alle Reden, die sie aus dem Munde Gottes vernahmen, alle Engelerscheinungen, alle Wunder, kurz Alles hat die Prüfung des natürlichen Lichtes bestehen müssen; denn wie hätte man sonst unterscheiden können, ob diese Offenbarungen von einem bösen, verführerischen Wesen oder von dem Schöpfer aller Dinge kämen? .... Ein aufmerksamer und nachdenkender Kopf sieht klar ein, daß das lebhafte und deutliche Licht, welches uns an keinem Orte, zu keiner Zeit verläßt und uns zeigt, daß das Ganze größer ist als der Theil, daß es Pflicht ist, dankbar gegen seinen Wohlthäter zu sein, keinem Andern zu thun, was wir nicht wollen, daß Andere uns thun, sein Wort zu halten, nach seinem Gewissen zu handeln, er sieht, sage ich, klar ein, daß dieses Licht von Gott kommt, daß es eine natürliche Offenbarung ist; wie sollte er sich also einbilden können, daß Gott hernach sich selbst widersprechen, d. h. kalt und warm aus Einem Munde blasen werde, sei es nun, daß er selbst äußerlich zu uns spricht oder andere Menschen sendet, um uns das gerade Gegentheil von den allgemeinen Lehren der natürlichen Vernunft zu offenbaren? Ein Epikuräer schließt ganz richtig (obgleich er sein Princip falsch anwendet), wenn er behauptet, daß unsere Sinne, weil sie die erste Regel unserer Erkenntnisse und der

Ursprung der Wahrheiten in unserer Seele sind, nicht der Täuschung unterworfen sein können. Er täuscht sich wohl in dieser Annahme, daß das Zeugniß der Sinne die Regel und das Kriterium der Wahrheit ist, aber da er einmal dieses annimmt, so schließt er mit vollem Rechte, daß unsere Sinne die entscheidenden Richter in allen zweifelhaften und streitigen Fällen sein müssen. Wenn also das natürliche und metaphysische Licht, wenn die allgemeinen Principien der Wissenschaften, wenn diese ursprünglichen Ideen, welche durch sich selbst uns überzeugen, uns gegeben sind, um vermittelst derselben richtig zu urtheilen und an ihnen eine Unterscheidungsregel zu haben; so ist es absolut nothwendig, daß sie unsere obersten Richter sind, und daß wir ihrer Entscheidung alle streitigen und zweifelhaften Fälle unterwerfen. Sollte sich daher Jemand herausnehmen, zu behaupten, daß Gott uns ein den ursprünglichen Principien geradezu entgegengesetztes Moralprincip geoffenbart habe, so muß man ihm das abläugnen und behaupten, daß er sich irrt und daß es viel vernünftiger ist, das Zeugniß seiner Kritik und Grammatik, als das Zeugniß der Vernunft zu verwerfen. Will man das nicht zugeben, so ist es aus mit unserm Glauben. .... Und darauf läuft auch am Ende das ganze Gerede der römischen Katholiken für die Autorität der Kirche und gegen den Weg der freien Untersuchung hinaus. Ohne daran zu denken, machen sie nur einen großen Umweg, um nach unzähligen Fatiguen an das Ziel zu kommen, dem die Andern geraden Weges zugehen. Die Andern sagen nämlich frei und ohne Umschweife heraus, daß man sich an den Sinn halten muß, der uns als der bessere erscheint; sie aber sagen, daß man sich davor wohl in Acht nehmen müsse, weil unsere Begriffe uns täuschen könnten, unsere Vernunft nur Irrthum und Finsterniß sei, und daß man daher sich an die Entscheidung der Kirche halten müsse. Kommt man denn aber nicht damit wieder auf die Vernunft zurück? Muß denn nicht der, welcher das Urtheil der Kirche seinem eignen vorzieht, vorher den Schluß machen: die Kirche hat mehr Einsicht wie ich, sie verdient also mehr Glauben wie

ich? Jeder bestimmt sich also nach seiner eignen Erkenntniß; wenn er etwas für eine Offenbarung hält, so geschieht es, weil sein gesunder Sinn, sein natürliches Licht, kurz seine Vernunft ihm sagt, daß die Beweise dafür, daß es eine Offenbarung ist, gut sind. Wie stände es denn mit uns, wenn wir gegen die Vernunft, als ein Princip des Irrthums und der Finsterniß, mißtrauisch sein müßten? Müßten wir denn nicht auch selbst gegen diesen Ausspruch: „die Kirche hat mehr Einsicht als ich, also verdient sie mehr Glauben als ich," mißtrauisch sein? Müßten wir nicht nothwendig befürchten, daß sie sich täusche, sowohl in Betreff des Princips, als der Folgerung, die sie daraus zieht? Wie stände es denn mit diesem Beweise: Alles, was Gott sagt, ist wahr, nun sagt er aber durch Moses, daß er einen ersten Menschen erschuf, also ist es wahr, wenn wir nicht die natürliche Vernunft zu einer sichern und unfehlbaren Regel, zum absoluten Kriterium aller Fragen hätten, selbst die Frage nicht ausgenommen: ob Dies oder Jenes in der Bibel enthalten ist? Haben wir denn nicht dann auch Ursache, an dem Obersatze dieses Beweises und folglich auch an dem Schlußsatze zu zweifeln? Da aber ein solcher Zustand die schrecklichste Verwirrung und verruchteste Zweifelsucht von der Welt wäre, so müssen wir nothwendig eingestehen und anerkennen, daß jedes besondere Dogma, sei es nun, daß man es auf den Grund der Schrift behauptet, oder sonstwie aufstellt, falsch ist, wenn es durch die klaren und deutlichen Begriffe des natürlichen Lichtes widerlegt wird, besonders in Betreff der Moral *)."

So sehr wir dem Verfasser der Pensées diverses die Bekämpfung des Aberglaubens, seine Tendenz, die Menschheit aufzuklären, die Natur aus einem Gegenstand der religiösen Angst und Furcht zu einem Gegenstande freier, vernünftiger Anschauung zu machen, die Naturphilosophie also von der Theologie abzutrennen, als ein besonderes Verdienst anrechnen müssen: so sehr müssen wir sein Bestreben, die

*) Oeuvres div. T. II. p. 367—370.

Unabhängigkeit der Ethik von der Theologie, ihre Selbstständigkeit und ausnahmslose Universalität geltend zu machen, als ein löbliches Bestreben anerkennen. Denen freilich, die an den Namen Gottes, in Beziehung auf dieses Wort noch in dem alten Aberglauben befangen, magische Wirkungen knüpfen, das Wort Gott an die Spitze der Ethik und überhaupt der Wissenschaft stellen wollen, um ihnen angeblich einen sichern und fruchtbringenden Boden damit zu geben, denen freilich erscheint ein solches Bestreben als ein irriges — ein Wort, mit dem gerade am meisten die Irrwische unserer Zeit um sich werfen — als ein oberflächliches, seichtes Bestreben — Worte, mit denen jetzt gerade die flachsten, gedankenlosesten Köpfe am freigebigsten sind. Aber laßt euch nicht bethören, Freunde der Wahrheit! Befolgt die strengen Gesetze der Wissenschaft! Haltet fest an dem Verstande! Dann ist auch Gott in euch, zwar nicht dem Namen nach, aber, was mehr ist, dem Wesen nach. Der Name macht es nicht aus; es kommt auf die Bestimmung, auf den Begriff an. Der Begriff allein unterscheidet den Gott und den Götzen, die Wahrheit und das Wahnbild. Setzst du Gott zum Princip einer bestimmten Erkenntniß und Wissenschaft, so kannst du nicht den allgemeinen Begriff Gottes in seiner unbestimmten Totalität zum Princip machen, denn als diese ist er eben so das Princip dieser als jener Wissenschaft, ist er das Princip von Allem. Wie willst du also die bestimmte Wissenschaft aus ihm ableiten? heißt das nicht das Licht aus dem Dunkel ableiten wollen, die Wissenschaft in der That principlos machen und sie bloß zufälligen Einfällen preis geben? Wenn du Gott z. B. zum Princip der Rechtsphilosophie machen willst, kannst du sie durch ihn begründen, wie er der Gnädige, der Barmherzige, der Allmächtige, der Schöpfer der Natur ist? Nein! Du hast kein anderes Prädikat als das der Gerechtigkeit. Als Allmacht, als unbeschränkte, an kein Gesetz gebundene Macht kann er das Recht zum Unrecht, das Unrecht zum Recht machen; als Gnädiger ist er nicht gerecht, hebt er die dem Rechtsbegriff nach gültige Strafe auf. Gott kann lediglich in

dieser und keiner andern Bestimmtheit in Betracht kommen, wenn er das Princip dieser und nicht zugleich irgend einer andern Wissenschaft sein soll. Indem du die Wissenschaft begründen willst, nimmst du ihr ihren Grund, vernichtest ihre Grenzen, ihr Maß, ihre Gesetze, ihre heilige Idee, wenn du irgend ein anderes Prädikat mit zu Hülfe nimmst; deine wissenschaftliche Begründung ist nichts anderes als die unredlichste Taschenspielerei von der Welt.

Höre ein Beispiel. Was würdest du von dem Verstande eines Menschen halten, welcher die Güte der Gedichte seines Freundes also beweisen wollte: Cajus ist ein guter Mensch oder ein guter Jurist, also sind seine Gedichte auch gut. Du würdest lachen. Und warum? Weil er nicht die von den übrigen Eigenschaften unterschiedene und unabhängige Eigenschaft des Dichtens, diese bestimmte Eigenschaft oder Fähigkeit, aus der allein die Gedichte kommen, sondern den moralischen Menschen oder den Juristen zum Beweisgrund macht. Aber verfährst du nun weniger verstandlos, wenn du die Rechtsbegriffe aus Prädikaten der Gottheit ableitest, die gar nichts mit der Idee des Rechtes gemein haben? Ist das nicht eine Schöpfung aus Nichts? Eben so ist es, wenn du Gott zum Princip der Ethik machst. Du hast dann kein anderes Prädikat, als das der Güte oder Heiligkeit, kein anderes als ein ethisches Prädikat. Jedes andere Prädikat ist nicht nur überflüssig, sondern auch störend, ja zerstörend. Gott ist nicht als Gott überhaupt, sondern als das Gute Princip der Ethik; nicht das Subjekt, sondern das Prädikat allein kommt in Betracht; es reducirt sich Alles auf die Idee des Guten, alldieweil du nur durch dieselbe Gott als gut denkest. Es ist daher gleichgültig, ob du Gott als das Gute oder das Gute an und für sich zum Princip machst, da Gott lediglich in dieser Bestimmtheit Princip der Ethik ist. Gott ist nur noch ein Name, ein Wort; das Wesen, der Begriff ist der ethische Begriff. Ja, es ist nicht nur gleichgültig, ob du das Wort: Gott noch anwendest oder fallen läßt: es ist heilsam, es ist redlich, es ist ein wohlthätiger

Fortschritt, es ist eine Nothwendigkeit, das Gute nicht als ein Prädikat, als eine Eigenschaft eines Wesens, das noch andere ihm selbst entgegengesetzte Eigenschaften hat, zu fassen, sondern in seiner absoluten Selbstständigkeit zu denken. Nur so wird das Sittliche rein, unbefleckt, unvermischt gedacht, erkannt, was es ist, nur so wird es als Idee gefaßt, und erst so gefaßt, kann es in seiner Wahrheit, seiner untrüglichen und unbestechlichen Selbstheit begriffen werden.

Gott ist der Gute, der Weise, der Allmächtige — so hieß es auf dem Standpunkt der Theologie. In der Vorstellung der Allmacht — obwohl sie durch das Prädikat der Weisheit und Güte äußerlich beschränkt wurde — war die Idee des Guten an sich, objektiv aufgehoben: die Behauptung, daß Gott nur das Gute und Weise wollen und vollbringen könne, war die subjektive Einschränkung, um die anstößigen Folgen zu beseitigen, die aber an sich nothwendig in dieser Vorstellung enthalten waren. Selbst Leibnitz faßt in seiner Theodicee die Macht als ein besonderes, vom Willen und Verstand unterschiedenes Prädikat. Als die einzig wahre Macht wurde daher nicht die Macht der Intelligenz und des Willens gefaßt; der Begriff der Macht war noch nicht unter die Herrschaft des Geistes genommen — nur eine dunkle, sinnliche Vorstellung, ein ungezügelter, willkührlicher nächtlicher Dämon oder Kobold, der auch den besten Köpfen das Licht ihres Geistes auslöschte, kein Wort, das einen wirklichen Gedanken ausdrückte, kein Zeichen der Vernunft, sondern ein sinnstörender, ihre besten Entwürfe besudelnder Fleck. Es war diese Vorstellung der Macht im Grunde dieselbe Vorstellung, als die, welche dem Volksglauben an Zauberei und Teufelei zu Grunde lag: nur mit dem Unterschiede, daß sie in den Köpfen der denkenden Orthodoxen nur oder doch hauptsächlich an die Vorstellung Gottes angeknüpft wurde. Es war der unüberwundene Mirakelglaube, der zwar in den Dienst der moralischen, geistigen Eigenschaften Gottes genommen — durch ihren moralischen Gehalt

unterscheiden sich die Wunder Gottes von den Wundern des Teufels — aber doch zugleich noch ein selbstständiger Glaube war. [20]

Die naivste Satyre auf die Bedeutung der Wunder war daher der Glaube, daß auch die Dämonen, die Teufel Wunder thun können — ein Glaube, der aber nur auf eine volksthümliche Weise das wahre Wesen des Mirakels zur Erscheinung bringt, denn der Begriff des Wunders ist kein göttlicher Begriff. In den Begriff Gottes mischte sich darum in der Vorstellung unserer frommen Väter ein Gott mit dem bösen Princip gemeinsames Prädikat ein: die wunderthätige Macht, die Macht der Unvernunft und Gesetzlosigkeit, nur mit dem an sich, an dem Inhalt des Begriffes selbst nichts ändernden Unterschied, daß die Macht Gottes Allmacht war und seine Wunder nicht zu dem — dem Wunder an sich selbst äußerlichen — Zwecke geschahen, die Menschen zu verführen und irre zu leiten, sondern zu bessern und erleuchten. Der Glaube und Begriff des Wunders an sich selbst ist daher ein eben so unvernünftiger, als irreligiöser und unsittlicher Glaube und Begriff. [21]

So wie die Wissenschaften überhaupt unter den Scholastikern nicht gedeihen konnten, weil sie keine reinwissenschaftlichen Principien hatten, weil sie die Grenzen der Theologie und Philosophie vermischten, weil ihre Principien nicht freie, dem Denken eingeborne Principien waren, d. h. weil ihnen die Glaubensvorstellungen selbst unbedenklich und unverfänglich Denkprincipien waren — daher die albernen Fragen der Scholastiker, z. B. ob Gott nicht durch seine Allmacht einer Jungfer ihre verlorne Jungferschaft wieder herstellen, ob er nicht einer Kreatur Allmacht und Allwissenheit geben könne, ohne ihr deßwegen das Wesen einer Kreatur zu nehmen, Fragen, die alle durch die Bank nur nothwendige Consequenzen von der uranfänglichen Schöpfung aus nichts waren — so wenig konnte die Ethik, die am längsten unter der Botmäßigkeit der Theologie stand, gedeihen, die sittliche Idee in ihrer Reinheit, in ihrer wahren Bedeutung erfaßt werden, so lange sie

in Abhängigkeit von der Theologie war. Die Theologie gründet die Ethik auf den Willen Gottes; denkt sie sich diesen Willen schlechtweg, weil es der Wille Gottes, der Befehl des Herrn ist, als Grund der Ethik, so hat sie ein willkührliches, ein unsittliches, ein die Ethik in ihrer Basis vernichtendes Princip der Ethik, denn das Gute hat keine andere, als seine eigene Macht, es kann nur durch sich selbst den Menschen binden und bestimmen, d. h. es kann keinen andern, sittlichen Verpflichtungsgrund, das Gute zu thun, geben, als den Begriff des Guten an und für sich selbst. [22] Denkt sie sich aber deßwegen den Willen Gottes als Grund der Ethik, weil er der Wille des Guten ist, die Natur Gottes das Gute selbst ist: so ist der entscheidende, wesenhafte Begriff allein der ethische Begriff, so gibt sich die Theologie als Theologie auf, so stehen wir auf dem Boden der Philosophie, auf dem Standpunkt der autonomischen Ethik. Die Ethik selbstständig zu erfassen, war daher eine heilige Aufgabe der Menschheit; alle anderweitigen theologischen Vorstellungen entstellen, verunreinigen, verfinstern sie. Erst in Kant und Fichte, wo die Philosophie zu ihrem Heile und zum Heile der Menschheit sich selbstständig erfaßte, unabhängig von der Theologie, erst in ihnen kam daher auch die ethische Idee in ihrer Reinheit und Lauterkeit zum Dasein. Der Atheismus, der so verächtlich behandelte Atheismus war nichts anderes als die nothwendige und deßwegen heilsame Uebergangsstufe von dem empirischen, wie ein äußerliches Ding gegenständlichen Gotte, von dem Gotte, an den sich die gemeine Frage knüpfte: gibt es einen Gott? von dem seiner Natur nach eben deßwegen abläugbaren und bezweifelbaren, ungöttlichen Gotte zum Idealismus, zum Gedanken des Geistes, zum Begriffe des Göttlichen an und für sich, zur selbstständigen, lautern Erfassung des Wesens der Natur, wie des Wesens der sittlichen Idee. [23] Der „kategorische Imperativ" (d. h. das unbedingte Sittengebot) war das Manifest, in dem die Ethik ihre Freiheit und Selbstständigkeit der Welt ankündigte — ein heilbringender elektrischer Schlag

aus dem heitern Himmel der bisherigen Glückseligkeitstheorien. Anders als in der nackten, von allen Anthropopathismen entkleideten Gestalt der schlichten Pflichtnothwendigkeit konnte sich zunächst die ethische Idee nicht geltend machen. Kant ist der Erste, der eine Grammatik der Ethik schrieb.

Ich weiß wohl: Ihr spottet über den kategorischen Imperativ. Aber der Grund ist begreiflich; euer Spott gereicht nur dem kategorischen Imperativ zur Ehre. Euer schwülstiger, euer von den Blähungen und sonstigen Beschwerden eures bedürfnißreichen Unterleibs aufgedunsener, euer von Crucifixen und Heiligenbilder fascinirter, euer superstitiöser, euer materialistisch, euer selbstsüchtig, euer verstockt religiöser Sinn macht euch unfähig, die erhabene Idee des kategorischen Imperativs zu ahnden, geschweige zu begreifen. Noch erhabener als Kants sind aber Fichte's Ideen, die er in seiner Sittenlehre und zerstreut in seinen übrigen Schriften aussprach. Das Christenthum hat an Erhabenheit nichts, was es den Ideen Fichte's an die Seite stellen könnte, aus dem einfachen Grunde, weil es als Religion, die sich an den Menschen überhaupt, besonders an das Volk wendet, die sittlichen Ideen an gemeine Interessen knüpfen muß, um sie ihm eingänglich zu machen. Fichte's Ideen sind streng, theilweise fast übermenschlich, aber die Ethik ist keine Pädagogik, deren Sache es ist, die empirischen Tugendmittel zu lehren und anzuwenden. Die Ethik kann nicht kapituliren, nicht dem Menschen schmeicheln, nicht nach seinen Schwächen sich bequemen, sie muß ihn vielmehr aufschrecken, erschüttern, zermalmen; ihre Gebote müssen mit unbedingter Rücksichtslosigkeit ausgesprochen werden, und für den empirischen Menschen stets den Charakter der Unendlichkeit, des Ideals tragen, damit er sich nicht einbilde, er sei schon, was er stets nur werden kann und soll. Fichte war der Held, der einzig der sittlichen Idee die ganze Macht, Schönheit und Herrlichkeit der Welt zum Opfer brachte, daher die Einseitigkeit seines Systems. Aber nur diese selbstständige Erfassung der Ethik konnte auch einen solchen

rein sittlichen Charakter hervorbringen*) — die Theologie bringt nicht solche Charaktere hervor. Der Theolog thut das Gute nicht um des Guten willen; die Idee der Sittlichkeit ist nicht die selbstständig ihn beherrschende Idee. Er denkt dabei stets an Gott, nicht als das Gute — sonst würde er diese Idee befreien, selbstständig machen — sondern als Gott überhaupt, an Gott, wie sich an dessen Vorstellung empirische, eigennützige Bedürfnisse anknüpfen, wie er sich auf den Menschen nicht nur als ein moralisches, geistiges, sondern auch physisches, abhängiges, allerlei Schwächen und Affekten, wie Furcht und Hoffnung, unterworfnes Wesen bezieht, an Gott, den allmächtigen Herrn, den obwaltenden Beschützer und Wohlthäter der Menschheit: was er thut, das thut er im Namen des allmächtigen Herrn, auf sein Geheiß, in seinem Angesicht; er opfert ihm sein Leben auf, aber der, dem er es aufopfert, ist sein Beschützer, sein Vater, sein Vergelter; er weiß, daß ewige Seligkeit ihn erwartet. Opfert er sich auch nicht gerade deßwegen auf, thut er überhaupt das Gute nicht gerade deßwegen, weil ihn das Paradies erwartet: er weiß doch, daß es ihn erwartet, es vermischt sich doch sein Glaube an das Paradies so sehr mit dem Glauben an Gott, daß wer ihm das Paradies nimmt, auch Gott nimmt; und er mag sich die Freuden des Paradieses noch so geistig vorstellen, die Seligkeit bezieht sich doch immer auf den empirischen Glückseligkeitstrieb. Seine sittlichen Handlungen und Gesinnungen haben daher keinen rein-sittlichen Grund; diesen hätten sie nur, wenn er das Gute in seiner absoluten Selbstständigkeit, rein an und für sich selbst dächte. Aber das ist ja dem Theologen viel zu „abstrakt und negativ." Er bedarf zu seinem Gegenstand ein Wesen, dem er selbst hinwiederum persönlich Gegenstand ist, ein Wesen, von dem er gesehen wird, wie er es sieht, dem er in die Augen blickt, um hier im Grunde das Bild des eigenen Selbstes wieder zu finden.

*) Man vergleiche Fichte's Leben von seinem Sohne — ein würdiges, höchst dankenswerthes Denkmal.

Die Christen rühmen sich ihrer Demuth, dem heidnischen Hochmuth gegenüber. Vitia splendida, glänzende Laster nannten sie die Tugenden der Heiden, entsprungen aus Ruhmsucht, aus Selbstsucht überhaupt. Es sei! Aber wenn du das Gute nicht aus Liebe zum Guten an und für sich selbst, sondern aus Liebe zu Gott thust, merke wohl! zu Gott, wie du ihn denkst, d. h. zu einem Wesen, in dessen Begriff und Verehrung du dich nicht über den Begriff der Persönlichkeit zur Anerkennung der Macht und Wirklichkeit der Idee erhebst, so geschieht alle deine Liebe nur im Dienste und Interesse der Persönlichkeit; deine Religion ist nur eine vergeistigte Selbstsucht. Daß du dir diese Persönlichkeit als eine von dir unterschiedene, als die absolute, als die göttliche Persönlichkeit vorstellst, ändert nichts an der Sache. Die wesentliche Bestimmung Gottes, auf die du dich beziehst, ist nicht die ethische Bestimmung, sondern die der Persönlichkeit. Die ethische Bestimmung ist nur ein Nebending, ein Accidenz, das blos zur Beleuchtung, zur Hervorhebung der Persönlichkeit dient, aber nicht für sich selbst in deine Anschauung tritt, sie ist nur ein Mittel zu deinem frommen Zwecke. Ob du von andern Sterblichen gesehen wirst oder von dem unsterblichen Wesen, ob du dich in deiner armseligen Aussicht auf den einzuerntenden Ruhm selbst belohnst, oder von dem König der Könige den Lohn empfängst, ob du das Gute thust, um den Menschen zu gefallen, oder um dem höchsten Wesen zu gefallen — es ist eins: das Gute geschieht nicht aus freien, unabhängigen, nicht aus objektiven, aus dem Guten selbst geschöpften Gründen. Ja, es ist ein viel tieferer Hochmuth, sich vorzustellen, ein Gegenstand des höchsten Wesens zu sein, als ein Gegenstand der Bewunderung von seines Gleichen — obwohl ein Hochmuth, der um so weniger als solcher zu erkennen ist, als er nicht den Schein des Hochmuths vor sich trägt. Aber das Auge des Denkers, der so manche Enttäuschung erlebt, täuscht er nicht. Er erkennt, daß der Unterschied nur darin besteht, daß der Fromme das, was er von sich abzieht, in den Gegenstand überträgt,

um, was er sich selbst genommen, wieder aus den Händen des höchsten Wesens zurückzuerhalten. Ueberdies wogen die Opfer des Heiden nicht den Lohn auf, den er erwartete; was ist der Name, der Ruhm gegen das Opfer des Lebens? Ein Schatten, ein Nichts. Aber die Opfer der Christen wiegt der Lohn unendlich auf; hier ist das Opfer ein Nichts gegen den Lohn.

Wahrlich, die denkenden Heiden dachten reiner die Idee des Guten, denn sie mischten nicht den Begriff der Persönlichkeit ein. Wehe dem, der die Idee des Guten als ein Prädikat, als eine — wenn auch die wesentliche — Eigenschaft auf ein Subjekt oder Wesen auftragen und von ihm unterstützen lassen muß, um sie nicht haltungslos aus seinen Augen verschwinden zu sehen! Wie da der philosophische Geist verschwunden ist, wo nicht mehr das Sein selbstständig gedacht, sondern ein Seiendes, d. h. ein gespenstisches Subjekt, das ist, vorausgesetzt wird; so ist der sittliche Geist entschwunden, wo die Idee des Guten nicht frei von aller Persönlichkeit rein durch sich selbst gedacht und um seiner selbst willen geliebt und gethan wird. Nur mit gerechter Verachtung kann und muß man daher auf euch blicken, die ihr mit euren angeblich tieferen, religiösen Begründungen euch brüstend, die positivsten, tiefsten Fortschritte der Menschheit und Wissenschaft, im lächerlichsten Dünkel befangen, als überlebte Standpunkte bezeichnet! Wo sind denn eure Werke, die ihr den Werken eines Fichte's, eines Kant's an die Seite setzen könnt? Wo Charaktere, wie Kant, wie Fichte, wie Friedrich II.? Ach, wie sehr bestätigt sich wieder in neuester Zeit, was Bayle von der Religion in seiner Zeit sagte! Der unreinste Sinn kann sich hinter die Religion verstecken: die schmutzigsten, verächtlichsten Gesinnungen, die niedrigsten Persönlichkeiten, die schlechtesten Weltzustände vertragen sich wohl mit der Religion, aber nicht mit der Idee der Sittlichkeit. Nur die Ethik ist darum die wahre Religion; sie ist der Geist der Religion, der offen ausgesprochene, der sein selbstgewisse, der sich nicht durch Phantasiebilder täuschende und hintergehende,

in dunkle Symbole und konfuse Vorstellungen verbergende Geist, das reine, einfache, gerade Wort der Wahrheit, fern von aller orientalischen Bilderpracht. Nur die Ethik erzeugt, wie die Geschichte beweist, offene, freie, redliche, edle, widerspruchslose, natürliche, wahrhafte, ächtreligiöse Charaktere. Friedrich war ein religiöser Fürst. Die Staatsreligion, die Religion des Regenten ist allein die heilige Idee der Gerechtigkeit. Die Gerechtigkeit ist eine unendliche Tugend. Ein gerechter Fürst ist per se ein frommer Fürst, denn er subordinirt sich demüthigst der heiligen Idee und Pflicht der Gerechtigkeit, und die Gerechtigkeit ist nichts anderes, als die der Vernunft konforme, die allgemeine Liebe, die Liebe aber zur Menschheit die einzig wahre Gottesliebe, wie dies die Wesen aller Zeiten gewußt und gesagt haben. Aber ein frommer Fürst ist deßwegen, weil er fromm ist, noch nicht ein gerechter und guter Fürst; ja er vergißt und vernachlässigt nur zu leicht über der Sorge für sein Heil, über seinen Pflichten gegen Gott die untergeordneten, gemeinen Pflichten gegen seine Unterthanen, seinen Staat. Schon Cosimo de Medici sagte, daß sich die Staaten nicht mit dem Paternoster in der Hand behaupteten*). Die Theologie, die sich über die Ethik stellt, ist eben so verderblich den Staaten, dem Leben, wie den Wissenschaften. Wer etwas über die Pflicht setzt, der hat schon in seinem Sinne die Pflicht überschritten. Was der Mensch nicht mit und in dem Sinne des Höchsten betreibt, das hat für ihn im Grunde seiner Seele nur die Bedeutung von Allotrien, dem fehlt der Segen der Wahrheit, die Macht der Gottheit. Nur wem die Ethik selbst die Theologie ist, die Pflichten gegen die Menschheit die Pflichten gegen Gott sind, nur in dem ist die Pflicht eine göttliche Nothwendigkeit, ein Urtheil in letzter Instanz, eine Infallibilität, eine vis primitiva, eine unauflösliche Bindekraft, eine Entelechie des Willens,

---

*) Machiavelli Istor. Fiorent. Lib. VII. p. 250. Opere di N. M. V. IV. Milano 1804.

kurz — was kann man mehr sagen? eine Wahrheit. Nur, wer von sich sagen kann, wie Friedrich II.:

Mein höchster Gott ist meine Pflicht*)

kann sein ein Friedrich, leisten, was er der Menschheit leistete.

Sechstes Kapitel.

Der Widerspruch der Dogmen mit der Vernunft.

Die Abtrennung der Ethik von der Theologie ist der schlagendste Beweis, daß sich ein Geist der Theologie entfernt hat, daß er gleichgültig geworden ist gegen ihre Dogmen, daß er etwas auf dem Herzen hat, was er vor ihren Einflüssen in Sicherheit zu bringen sucht, daß er nichts mehr mit ihnen zu schaffen haben will, daß es vielmehr zwischen ihm und der Theologie zu einem förmlichen Bruche, zu einer entschiedenen Antipathie gekommen ist — eine Antipathie, deren theoretischer Ausdruck die Erkenntniß und Behauptung ist, daß die Dogmen der Vernunft widersprechen.

Die Veranlassung zur ausführlichen Begründung und Durchführung dieses Widerspruchs gaben Bayle keineswegs die orthodoxen, sondern die rationalistischen Theologen, welche behaupteten, daß die Schrift und Vernunft sich nicht widersprechen könnten — so z. B. in einer im Jahre 1686 auf der Universität zu Franecker aufgestellten These**).

*) Sämmtliche Werke Friedrichs des Großen. In einem Bande. Berlin 1835. p. 724.

**) Réponse aux quest. p. 765. Not. n.

Die Rationalisten anerkannten die Rechte der Vernunft, aber zugleich auch die Rechte der Orthodoxie; sie wollten zwei Herren zugleich dienen. Selbst der treffliche B. Bekker, welcher die Kühnheit hatte, im Jahre 1692 mit seiner bezauberten Welt gegen den Hexen- und Dämonenglauben aufzutreten und seinen philosophischen Gründen mehr Glauben zu schenken, als den Aussprüchen der Bibel in dieser Materie, stützte doch wieder — freilich für seine Zeit eine Nothwendigkeit — seine Gedanken zugleich auf die Autorität der Bibel und war so genöthigt, die gegen ihn zeugenden Stellen in einem seiner Ansicht günstigen Sinne auszulegen. Die Rationalisten standen selbst noch auf dem Standpunkt der Orthodoxie: die Dogmen waren ihnen eine Autorität; nur war ihnen auch die Vernunft eine Autorität; sie begingen daher den Widerspruch, daß sie das Interesse der Vernunft verneinten, indem sie in ihrem Interesse zu handeln glaubten, das der Vernunft Widersprechende als ein der Vernunft Entsprechendes zu beweisen suchten. Sie gaben zu, daß die Menschwerdung, die Gnadenwahl, die Dreieinigkeit der Vernunft wirklich Mysterien, und daher nur Gegenstände des Glaubens wären, aber von andern Dogmen, die nicht weniger oder noch mehr der Vernunft widersprechen, suchten sie zu beweisen, daß sich die Einwürfe dagegen beseitigen, die Widersprüche, die sich dem Nachdenken über diese Dogmen zunächst darbieten, befriedigend auflösen ließen. Diese Dogmen waren besonders der Sündenfall und die unmittelbar damit zusammenhängenden Lehren der Theologie. Bayle dagegen hatte in seinem Dictionnaire gelegentlich auf die Mißhelligkeiten zwischen dem natürlichen und geoffenbarten Lichte hingewiesen, namentlich die Widersprüche zwischen dem Sündenfall, dem Ursprung des Uebels und dem Wesen Gottes als unauflöslich bezeichnet. Das ärgerte natürlich die rationalistischen Theologen; sie suchten daher das Gegentheil zu demonstriren, Bayle zu widerlegen. Aber Bayle's Geist konnten ihre Erklärungen nicht befriedigen, ihre Gründe nicht blenden: sie gaben ihm nur die Gelegenheit, seine zufälligen Aeußerungen zu förmlichen Beweisen

zu erheben und die Schwächen und Widersprüche der rationalistischen Theologie recht ins Licht zu setzen. [24] Während die rationalistischen Theologen die Partei der Orthodoxie nahmen, indem sie die Partei der Vernunft nahmen, so ergreift Bayle die Partei der Vernunft, indem er die Partei der Orthodoxie nimmt und mit den unbedingten Orthodoxen sagt, aber nicht nur sagt, sondern beweist: die Lehre vom Sündenfall — das wichtigste Dogma, ja die Basis der Orthodoxie — ist rein unbegreiflich, d. h. widerspricht den Begriffen der Philosophie. Um den Widerspruch recht in die Augen springen zu lassen, reducirt B. den streitigen Punkt auf eine gewisse Anzahl von Thesen. Sieben Artikel machen den Inhalt der theologischen Lehre aus, und ihnen gegenüber stehen 25, sage fünf und zwanzig philosophische Maximen, mit denen die theologischen Artikel übereinstimmen müßten, wenn eine Uebereinstimmung des Glaubens und der Vernunft zu Stande kommen sollte, aber nun und nimmermehr sich zusammenreimen lassen. Die Sätze der Theologie sind folgende:

1) „Gott, das ewige und nothwendige, unendlich weise, gute, heilige und mächtige Wesen besitzt seit aller Ewigkeit eine Herrlichkeit und Seligkeit, die weder zunehmen noch abnehmen können. 2) Gott bestimmte sich mit Freiheit zur Hervorbringung von Geschöpfen, und wählte aus einer unendlichen Menge möglicher Wesen nach Belieben einige aus, um ihnen die Existenz zu geben und die Welt aus ihnen zu machen, die Uebrigen ließ er im Nichts. 3) Das menschliche Wesen befand sich in der Anzahl von Wesen, die er schaffen wollte; er schuf daher einen Mann und ein Weib, und bewilligte ihnen unter andern Gunstbezeugungen auch den freien Willen, so daß sie die Macht hatten, ihm zu gehorchen oder nicht zu gehorchen; aber er bedrohte sie mit dem Tode, wenn sie sein Verbot, von einer gewissen Frucht zu essen, nicht halten würden. 4) Sie aßen dessen ungeachtet von dieser Frucht, und seitdem wurden sie nebst ihrer ganzen Nachkommenschaft verurtheilt zum Elend dieses Lebens, zum zeitlichen Tod, zur ewigen Verdammniß und

einem solchen Hange zur Sünde, daß sie sich ihr fast unbeschränkt und unaufhörlich überlassen. 5) Es gefiel ihm jedoch in Folge seiner unendlichen Barmherzigkeit, von dieser Verdammniß eine sehr geringe Anzahl von Menschen auszunehmen, sie zwar während dieses Lebens dem Elend und Sündenverderbniß ausgesetzt zu lassen, aber sie doch durch seine Unterstützung in Stand zu setzen, die Seligkeit des ewigen Paradieses zu erlangen. 6) Er hat von Ewigkeit her alle Ereignisse vorausgesehen, alle Dinge geordnet, jedes an seinen Platz gestellt, und er lenkt und regiert die Welt fortwährend nach seinem Wohlgefallen, so daß nichts ohne seine Erlaubniß oder wider seinen Willen geschieht, sondern er vielmehr, so wie es ihm nur gut dünkt und so oft als es ihm nur gut dünkt, alles Mißfällige, folglich auch die Sünde, welche für ihn das empörendste, verabscheuungswürdigste Ding von der Welt ist, verhindern und in jeder menschlichen Seele die Gedanken hervorbringen kann, welche er gut heißt. 7) Er bietet Gnaden Leuten an, von denen er weiß, daß sie sie nicht annehmen dürfen und daß sie sich durch die Zurückstoßung dieser Gnaden bei weitem schuldiger machen, als sie es sein würden, wenn man sie nicht ihnen angeboten hätte und erklärt ihnen, daß er sehnlichst wünsche, daß sie diese Gnaden annehmen, erweist ihnen aber nicht die Gnaden, von denen er weiß, daß sie sie annehmen würden."

Die philosophischen Maximen sind folgende: „I. Da das unendlich vollkommene Wesen in sich selbst eine Herrlichkeit und Seligkeit findet, die sich weder vermehren noch vermindern lassen, so hat seine Güte allein ihn zur Erschaffung der Welt bestimmt; keine Sucht nach Lob, kein interessirter Beweggrund, seine Seligkeit und Herrlichkeit zu erhalten oder zu vergrößern, hat daran Antheil gehabt. II. Die Güte des unendlich vollkommnen Wesens ist unendlich, und wäre nicht unendlich, wenn man sich eine Güte vorstellen könnte, die größer als die seinige wäre. Dieses Merkmal der Unendlichkeit kommt allen seinen andern Vollkommenheiten zu, seiner Liebe zur Tugend, seinem Hasse

zu [illegible]
Th [illegible] uns sich nichts darüber be-
Th [illegible] bei der Schöpfung der
Be [illegible] Weisheit, Verstand,
be [illegible] Geschöpfe. Er hat
ten [illegible] die Geschöpfe diese
vo [illegible] Bewunderung und
be [illegible] den der Glückselig-
sey [illegible] zur Absicht. Er
reb [illegible], und wenn
Si [illegible] sie zu Gru
ihn [illegible] die ihnen
me [illegible] wahrhafte Weis
ein [illegible] uns in irgend
kom [illegible] böses Wesen
Die [illegible]
[illegible] Verderben benutzen

heili [illegible] Wesen überein,
und [illegible] dasselbe bestimmt
bestim [illegible] machen werden.
wählte [illegible] gibt es ihnen
einige [illegible] mit, und erlaubt
machen [illegible] Mittels von
befand [illegible] gegen den Mißbrauch
daher ein [illegible] Vermögen
Gunstbez [illegible] Verderbens würde.
ihm zu geh [illegible] eine Gnade ist, die
Tode, wenn [illegible] worden zu sein, wurde
halten würden [illegible] den verderblichen Folgen
seitdem wurden [illegible] auf ihre dringenden Bitten
Elend dieses Leb [illegible] eine seidene Schnur
[illegible] freiem Antriebe erdrosseln

...ede, so ergreift [illegible]
...ngen, als wenn [illegible]
...st. Man beabsichtigt [illegible]
...d essen, als eines [illegible]
...m eine boshaftere [illegible]
...ge Schuld und [illegible]
...der Wohlthäter [illegible]
...sen aus Mangel [illegible]
...keit und Widerwillen [illegible]
...ge Leiden ausge[illegible]
...ch erlauben, [illegible]
...nschen, so thue [illegible]
...sem Mittel der [illegible]
...langloses Mittel [illegible]
...ch eben so leicht [illegible]
...de er diesen [illegible]
...bel zum Guten [illegible]
...mand überhäuft, [illegible]
...hasen, um ihn [illegible]
...hassen, je mehr [illegible]
...her zu machen; [illegible]
...en bösen Preis [illegible]
...e Wohlthaten [illegible]
...n man sich [illegible]
...enn man [illegible]
...inden, die [illegible]
...spiel [illegible]
...r die [illegible]
...[illegible]

gegen das Laster; sie müssen so groß sein, daß sich nichts darüber denken läßt. III. Da eine unendliche Güte Gott bei der Schöpfung der Welt geleitet hat, so bezwecken alle Spuren von Weisheit, Verstand, Macht und Größe nur das Wohl der intelligenten Geschöpfe. Er hat seine Vollkommenheiten nur dazu geoffenbart, daß die Geschöpfe dieser Art ihre Glückseligkeit in der Erkenntniß, in der Bewunderung und Liebe Gottes fänden. IV. Die Wohlthaten, die er den der Glückseligkeit fähigen Geschöpfen mittheilt, haben nur ihr Wohl zur Absicht. Er erlaubt also nicht, daß sie ihnen zum Unglück gereichen, und wenn der allenfallsige Mißbrauch derselben im Stande sein sollte, sie zu Grund zu richten, so würde er ihnen solche Mittel mitgeben, die ihnen den guten Gebrauch sicherten; denn sonst wären es nicht wahrhafte Wohlthaten, und seine Güte wäre geringer als die, die wir uns in irgend einem andern Wohlthäter vorstellen können. V. Ein böses Wesen ist wohl fähig, seine Feinde mit kostbaren Geschenken zu überhäufen, sobald es weiß, daß sie dieselben nur zu ihrem eigenen Verderben benutzen werden. Es stimmt also nicht mit dem unendlich guten Wesen überein, seinen Geschöpfen einen freien Willen zu geben, wenn dasselbe bestimmt weiß, daß sie einen verderblichen Gebrauch davon machen werden. Wenn dasselbe daher ihnen den freien Willen gibt, so gibt es ihnen zugleich auch das Mittel zur gehörigen Anwendung mit, und erlaubt nicht, daß sie in irgend einem Falle die Anwendung dieses Mittels versäumen. Und sollte es kein Sicherheitsmittel gegen den Mißbrauch des freien Willens geben, so würde ihnen Gott eher dieses Vermögen entziehen, als zugeben, daß es die Quelle ihres Verderbens würde. Und dies ist um so offenbarer, als der freie Wille eine Gnade ist, die er ihnen aus eigner Wahl, ohne darum ersucht worden zu sein, erwies, so daß er also in diesem Falle weit mehr an den verderblichen Folgen dieser Gabe schuld wäre, als wenn er sie nur auf ihre dringenden Bitten hin bewilligt hätte. VI. Wenn man Jemand eine seidene Schnur schickt, in der Gewißheit, daß er sich damit aus freiem Antriebe erdrosseln

werde, so erspreist man ein eben so sicheres Mittel, ihn ums Leben zu bringen, als wenn man ihn erdolcht oder durch einen Andern erdolchen läßt. Man beabsichtigt seinen Tod eben so gut bei der Anwendung des ersten, als eines der letztern Mittel, ja es hat den Anschein, daß man eine boshaftere Absicht dabei hat, weil man auf ihn allein die ganze Schuld und Strafe seines Untergangs wälzen will. VII. Ein wahrer Wohlthäter gibt unverzüglich, er wartet nicht, bis seine Geliebten aus Mangel an den Wohlthaten, die er ihnen ohne alle Schwierigkeit und Unbequemlichkeit gleich von Anfang hätte erweisen können, lange Leiden ausgestanden haben. Wenn ihm seine beschränkten Kräfte nicht erlauben, Gutes zu thun, ohne Schmerz oder sonst ein Uebel beizumischen, so thut er es wohl, aber nur mit Bedauern, und er greift zu diesem Mittel der Wohlthätigkeit nur dann, wenn ihm kein anderes schmerzloses Mittel zu Gebote steht. Wenn er aber seinen wohlthätigen Zweck eben so leicht durch ein wohlthätiges Mittel erreichen könnte, so würde er diesen direkten Weg einschlagen und nicht erst den Umweg vom Uebel zum Guten machen. Und wenn er mit Reichthümern und Ehren Jemand überhäuft, so ist es nicht seine Absicht, ihn diese Güter genießen zu lassen, um ihn dann durch den Verlust derselben um so empfindlicher zu treffen, je mehr er sich daran gewöhnt hatte, und ihn so unglücklicher zu machen, als einen, welcher stets dieser Güter beraubt war. Um diesen Preis nur! würde ein böses Wesen seine verhaßten Feinde mit Wohlthaten überhäufen. VIII. Der größte und reellste Ruhm, den man sich in der Eigenschaft eines Regenten erwerben kann, ist, wenn man unter seinen Unterthanen die Tugend, die Ordnung, den Frieden, die Seelenruhe aufrecht erhält. Der Ruhm, der sich auf ihr Unglück stützt, kann nur ein falscher Ruhm sein. IX. Die größte Liebe für die Tugend bekundet nur der Regent, welcher, wenn es in seinen Kräften steht, bewirkt, daß die Tugend stets ohne Beimischung der Sünde ausgeübt wird. Wenn es ihm nur ein Leichtes ist, dieses Glück seinen Untergebenen zu verschaffen, er aber doch der Sünde erlaubt, sich zu

erheben, mit dem Vorbehalt, sie erst nach langer Duldung zu bestrafen, so ist seine Liebe für die Tugend nicht die größte, die man sich vorstellen kann, sie ist folglich nicht unendlich. X. Den größten Haß auf die Sünde hingegen bekundet keineswegs der, welcher sie erst lange herrschen läßt und hintendrein bestraft, sondern wer sie schon vor ihrer Entstehung ausrottet, d. h. verhindert, daß sie aufkommt. Ein König z. B., welcher seine Finanzen so trefflich eingerichtet hätte, daß nie ein Unterschleif vorfiele, würde einen stärkern Haß gegen die Ungerechtigkeit seiner Finanzpächter bezeugen, als wenn er sie dann erst hängen ließe, nachdem er lange geduldig zusah, wie sie sich mit dem Blute seiner Unterthanen mästeten. XI. Ein auf die Interessen der Tugend und das Wohl seiner Unterthanen bedachter Regent gibt sich alle mögliche Mühe, daß sie nie seine Gesetze übertreten, und wenn er sich genöthigt sieht, sie wegen des Ungehorsams zu bestrafen, so thut er es, um durch die Strafe sie von ihrem Hang zum Bösen zu heilen und in ihrer Seele eine feste und dauerhafte Neigung zum Guten wieder herzustellen, weit gefehlt, daß es sein Wille wäre, durch die Strafe des Verbrechens ihre Neigung zum Bösen zu befestigen. XII. Wenn man ein Uebel erlaubt, welches man doch verhindern kann, so bekümmert man sich nicht darum, ob es begangen oder nicht begangen wird, oder man wünscht selbst, daß es begangen wird. XIII. Es ist ein großer Fehler eines Regenten, wenn er sich nicht darum kümmert, ob Ordnung oder Verwirrung in seinen Staaten ist. Der Fehler ist um so größer, wenn er will oder wünscht, daß Verwirrung darin ist. Wenn er durch geheime und indirekte, aber unfehlbare Mittel einen Aufruhr in seinen Staaten erregte, welcher sie an den Rand des Untergangs brächte, um sich dann in den Augen der Welt den Ruhm zu verschaffen, daß er den zur Rettung eines großen, dem Untergange nahen Reiches erforderlichen Muth und Verstand besitze; so beginge er eine höchst bedauernswürdige Handlung. Wenn er aber diesen Aufruhr deßwegen erregte, weil ihm kein anderes Mittel zu Gebote stände, den gänzlichen Untergang seiner Unterthanen

zu verhüten, und das Wohl seines Volkes auf neuen Grundlagen und auf mehrere Jahrhunderte hinaus zu befestigen, so würde man wohl diese unheilvolle Nothwendigkeit beklagen, die Art und Weise aber, wie er sie zu benutzen wußte, loben. XIV. Die Erlaubniß eines Uebels ist nur dann zu entschuldigen, wenn man es nicht verhüten kann, ohne dadurch ein größeres Uebel zu bewirken, aber nimmermehr zu entschuldigen, wenn man die wirksamsten Mittel gegen dieses Uebel sowohl, als gegen alle anderen Uebel, die etwa aus der Unterdrückung desselben entstehen könnten, in Händen hat. XV. Das unendlich mächtige Wesen, Schöpfer der Materie und Schöpfer der Geister, macht Alles, was es nur immer will, mit dieser Materie, mit diesen Geistern. Es gibt keine Bewegung, keine Lage, keine Figur, welche nicht seine Allmacht der Materie geben, keinen Gedanken, welchen sie nicht den Geistern mittheilen könnte. Wenn also dieses Wesen ein physisches oder moralisches Uebel erlaubt, so geschieht es nicht deßwegen, weil ohne dieses Uebel ein anderes noch größeres physisches oder moralisches Uebel absolut unvermeidlich wäre. Alle Gründe von der Nothwendigkeit einer Mischung des Guten mit dem Uebel, welche sich auf die Beschränktheit der Kräfte des Wohlthäters stützen, fallen bei diesem Wesen weg. XVI. Man ist eben so gut die Ursache eines Ereignisses, wenn man es durch moralische Mittel, als wenn man es durch physische Mittel bewirkt. Ein Staatsminister, welcher, ohne sein Kabinet zu verlassen, bloß dadurch, daß er die Leidenschaften der Rädelsführer zu benützen weiß, alle Pläne einer Verschwörung zerstört, ist eben so gut die Ursache von dem Sturz dieser Kabale, als wenn er sie durch eine Gewaltthat zerstört hätte. XVII. Es ist eins, ob ich eine nothwendige Ursache anwende oder eine freie Ursache, wenn ich gerade die Momente wähle, wo ich weiß, daß sie sich bestimmt hat. Wenn ich annehme, daß das Schießpulver das Vermögen hat, sich zu entzünden oder nicht zu entzünden, wenn Feuer daran kommt, und ich bestimmt weiß, daß das Pulver gesinnt sein wird, sich um acht Uhr Morgens zu entzünden, so bin ich eben so gut die Ursache

von seinen Wirkungen, wenn ich um diese Stunde Feuer an das Pulver bringe, als ich die Ursache bin in der wahren Annahme, daß das Feuer eine nothwendige Ursache ist. Denn in Beziehung auf mich ist die freie Ursache nicht mehr eine freie Ursache, ich ergreife sie in dem Momente, wo ich weiß, daß sie durch ihre eigne Macht genöthigt ist. Es ist unmöglich, daß ein Wesen frei oder indifferent sei in Betreff des Gegenstandes, zu dem es bereits bestimmt ist und in Betreff der Zeit, wo dasselbe bestimmt ist. Alles, was existirt, existirt nothwendig, während es existirt oder in dem Moment, wo es existirt. XVIII. Wenn ein großes Volk sich der Empörung schuldig gemacht hat, so verfährt man keineswegs gnädig, wenn man dem hunderttausendsten Theile verzeiht, das ganze übrige Volk aber hinrichtet, ohne selbst die Säuglinge zu verschonen. XIX. Wenn ein Arzt aus einer Menge von Heilmitteln, worunter sich mehrere befinden, von denen er bestimmt weiß, daß sie der Patient mit Vergnügen nehmen würde, gerade nur das Mittel auswählt, von dem er gleichfalls bestimmt weiß, daß es der Patient ausschlagen wird, so mag er so viel als er will, den Patienten bitten und ermahnen, das Mittel nicht zu verwerfen: man wird nichts desto weniger einen gerechten Grund haben zu glauben, daß es nicht sein ernstlicher Wille ist, ihn zu heilen; denn wenn er wirklich die Genesung des Patienten wünschte, so würde er eine von denjenigen Arzneien auswählen, von denen er weiß, daß sie der Kranke recht gerne annehmen würde. Wenn er aber überdem wüßte, daß die Verwerfung des angebotenen Heilmittels die Krankheit des Patienten bis zur Tödtlichkeit steigern würde, so könnte man sich nicht enthalten zu behaupten, daß er trotz aller seiner Bitten und Ermahnungen den Tod des Kranken wünsche. Das sind, mein Herr, die beiden Parteien, um deren Versöhnung es sich handelt, 7 theologische Sätze auf der einen und 19 philosophische Grundsätze auf der andern Seite. Sie werden auf den ersten Blick bemerken, daß das Mißverständniß nicht gering ist*)."

*) Réponse aux quest. d'un prov. p. 796—798.

Man kann nichts Gründlicheres, nichts Schlagenderes, nichts Unüberwindlicheres — von dem Standpunkt aus, auf welchem Bayle stand und stehen mußte, um seine Gegner zu schlagen — gegen das Dogma vom Sündenfall — das Grundübel, aber Grundprincip der Orthodoxie — und die damit zusammenhängenden Vorstellungen und Dogmen vorbringen, nicht deutlicher, nicht kräftiger diese dogmatische St. Bartholomäusnacht der Intelligenz und aller göttlichen Begriffe ins Licht setzen, als es hier in diesen 19 Propositionen geschieht. Sie enthalten ein treffliches dialektisches, obwohl nur indirektes, Panorama von den theoretischen Gräuelthaten der rechtgläubigen Theologie. Leibnitz übernahm gleichwohl aus Galanterie gegen eine treffliche Königin, überdem nachsichtsvoll gegen herrschende, namentlich religiöse Vorstellungen, aber gewiß auch nur deßwegen so tolerant, so liberal gegen sie, weil sein universeller Geist im Wesen frei davon war, Leibnitz übernahm die Widerlegung der Bayle'schen Einwürfe gegen die Uebereinstimmung des Glaubens mit der Vernunft. Aber Leibnitz bleibt nicht bei der Klinge; er hält den theologischen Standpunkt nicht inne; er schiebt zwischen die Dogmen und Bayle's Gegengründe *seine eigenen* Deutungen und Ideen ein. So entgegnet Leibnitz, daß die Tugend nicht die einzige Qualität sei, die Gott liebe, daß des Menschen Glückseligkeit nicht sein einziger Zweck sei, daß das Universum, nicht der Mensch allein oder für sich selbst, sein Gegenstand sei. Aber alle diese Entgegnungen verlassen den theologischen Standpunkt, spielen den Streitpunkt in eine allgemeinere Sphäre, in die Sphäre der Philosophie, wo konsequent zugleich mit den Einwürfen Bayle's auch die Dogmen und die sie begleitenden Vorstellungen, welche Bayle angreift und Leibnitz vertheidigt, wegfallen. Fällt *die Basis* der *Bayle'schen* Einwürfe, so fällt auch die Basis der Dogmen. Und so ist es auch in der That! Leibnitz hebt den Standpunkt der Theologie auf, indem er sie in Schutz nimmt. Wenn Gott *das Universum* im *Auge* hat, nicht nur den Menschen, oder wenn er den Menschen nur insofern im

Auge hat, inwiefern er im Universum mitbegriffen und das Universum Gegenstand Gottes ist, so kann nicht mehr die Rede sein — die Nothwendigkeit dieser Folgerung leuchtet von selbst ein — von einer unmittelbaren und besondern, sondern nur einer allgemeinen und indirekten Vorsehung, der Vorsehung des Gesetzes, nicht mehr die Rede sein von besonderen Erscheinungen der Gottheit, von besondern Gnadenwirkungen und Mirakeln, wo Gott unmittelbar des Menschen wegen eingreift und die allgemeinen Gesetze zum Besten seiner Auserwählten aufhebt, nicht mehr die Rede sein von einem Sündenfall als einem Akte, der Furore macht, ja die ganze Schöpfung mit in seinen Fluch hineinzieht. Wenn ein Vater seinen Sohn in einen schönen Blumengarten versetzt, mit dem Bedeuten, daß er hier sich seines Lebens erfreuen möge und ihm Alles erlaubt sei, nur nicht die Frucht eines gewissen Baumes, so mag es wohl den Schein haben, so lange als der Sohn dieses Gebot hält, so lange der friedliche Zustand der Affirmation besteht, daß der Vater auch den Garten und die lieblichen Blumen und die schönen Goldkäfer, die sich von ihren Pollen nähren, liebt, weil er seinen Sohn in diese Umgebung versetzte, um ihm damit eine Freude zu machen, und sie ihm also selbst gefallen haben muß, indem man nur damit einen Andern erfreuen kann, was man selbst, wenigstens relativ, schön findet. Aber, wenn er, so wie der Sohn nicht dieses Gebot hält, darüber so exaltirt wird, so in Zorn und Wuth geräth, daß er alle Blumen und Käfer mit den Füßen zertritt, kurz eine so schreckliche Verwüstung anrichtet, daß, wo sonst nur Leben und Freude wohnte, jetzt nur Tod und Elend haust, so erklärt er ganz unzweideutig durch diese Wuth, daß ihm gar nichts weiter Gegenstand ist, als eben dieser sein Sohn. Und wenn er dann gleichwohl den Sohn selbst und seine ganze Nachkommenschaft verflucht, so kommt dieser Widerspruch nur daher, daß ihn die Wuth im ersten Augenblick so sehr seines Verstandes beraubte, daß er nicht mehr zwischen Recht und Unrecht unterscheiden konnte, und über seinem Zorne den Grund seines Zornes vergaß. Denn

weßwegen anders ärgerte er sich so sehr, als wegen der Sünde seines Sohnes? Sein einziges Objekt, außer ihm selbst, ist also der Sohn. So wie er ihn gezüchtigt, und sein Zorn sich gesetzt hat, so wird er daher auch wieder auf Mittel denken, seinen Sohn glücklich zu machen, ihn zu Gnaden annehmen, und so, was er zuerst auf negative und verkehrte Weise, jetzt auf affirmative Weise bekräftigen, nämlich daß ihm nicht der Garten, nicht die andern Wesen, sondern allein der Sohn am Herzen liegt. Dieser einerseits egoistische, im höchsten Grade reizbare und empfindliche, andererseits wieder, wenn er gerade in die rechte Laune kommt, herzensgute, vor Liebe überfließende Vater ist der Gott der dogmatischen Theologie. In der Theologie kommt Gott nur in Betracht, wie er sich auf den Menschen bezieht, den Menschen allein zu seinem Gegenstande hat. Die Beziehungen Gottes auf die Welt als Schöpfer, Erhalter der Dinge gehen auf in der Bestimmung Gottes, als eines bloßen Personen-Gottes, die hier die allein wesentliche und charakteristische ist, gehen auf in der Bestimmung der Persönlichkeit und ihren Eigenschaften, die alle die Beziehung auf den Menschen ausdrücken, den Menschen nicht von seiner Persönlichkeit, nicht von dem Gedanken an sich selbst, an sein Heil abziehen. Derselbe Gott, der mein Vater, mein Erretter, mein Beschützer ist, derselbe ist der Schöpfer der Dinge, und ich beziehe mich daher stets auf mich, nur bald unmittelbar, bald mittelbar. Der Mensch thut hier wohl Alles um Gottes Willen, aber Gott thut auch Alles um des Menschen willen; der Mensch hat nur Gott im Auge, aber Gott hat auch nur den Menschen im Auge. Der Mensch ist hier der Zweck Gottes; Gott opfert sich selbst auf zur Erlösung desselben. Diese Lehre nur und die ihr zu Grunde liegenden Vorstellungen sind der Mittelpunkt der Theologie. Zwar ist die Absicht Gottes nur, die Menschen zu sich selbst zu bringen, aber nur weil er die Seligkeit ist, auf daß seine ihre Seligkeit sei. Hätte er wirklich sich, nur sich im Auge, wie einige Theologen behaupten, so würde er sie in sein Wesen verschlingen; aber nein! sie

bleiben ewig — sonst ginge ja ihre specielle Seligkeit verloren — in ihrer Individualität bestehen, ewig Gegenstände also des Auges Gottes, des Allsehenden. Der Gott der Theologie ist ein specieller, partikulärer Gott — wer das läugnen will, läugnet die Theologie, läugnet ihr eigenthümliches Wesen — kein Gott des Universums, kein universaler Gott. Dieser Gott, der nicht männlichen oder persönlichen, sondern sächlichen Geschlechts, kein Eigenname, sondern Gattungsname ist, dieser Gott ist ja der verhaßte, der chimärische, der nur im Gedanken — ja wohl nur im Gedanken, denn auch das Universum existirt für uns nicht im Gefühle des Herzens, nicht in den Sinnen, sondern nur im Gedanken — existirende, pantheistische Gott, der Gott der Philosophen, der von jeher den Theologen ein Gespenst, ein Nichts war, weil er das Nichts ihres Selbstes ist, weil er ihnen nicht, wenigstens nicht so, wie sie es wünschen, die Gewißheit ihrer ewigen, persönlichen Fortdauer gibt, welche im letzten Grunde die einzige Gottheit ist, die sie glauben. Leibnitz widerlegt vom Standpunkt des Universums, also vom Standpunkt des pantheistischen Gottes aus, d. h. — um groben Mißverständnissen vorzubeugen — des Gottes, in dessen Begriffe nicht die Bestimmungen nur, welche allein die menschliche Persönlichkeit sich selbst vergegenständlichen, sondern die Kategorien der Universalität und Vernunftnothwendigkeit in Anschauung kommen, Leibnitz, sage ich, widerlegt von diesem Standpunkt aus, obwohl er ihn selbst in anthropomorphistische Vorstellungen einfaßt, Bayle's Einwürfe; er hebt also mit dem Standpunkt Bayle's auch den Standpunkt der Dogmen auf, in Beziehung auf welchen allein seine Einwürfe gelten, Bedeutung haben. [25]

Leibnitz, auch die Theologen Jaquelot und Clericus machten Bayle ferner diesen Vorwurf, daß er zu anthropomorphistische, d. h. zu menschliche Vorstellungen und Beispiele anwende. Aber auch gegen diesen Vorwurf müssen wir Bayle in Schutz nehmen. Wenn einmal die Prädikate der Weisheit, der Güte und Gerechtigkeit auf Gott anwendbar

sind, gelten, so müssen auch nothwendig — was ja Leibnitz selbst ausdrücklich zugibt — die Begriffe, die wir nothwendig damit verbinden und die Consequenzen, die sich unmittelbar daraus ergeben, gelten; sonst sind sie leere Worte. Wir müssen entweder sagen: wir haben gar keinen Gedanken von Gott, gar kein Prädikat für ihn — dann ist aber das Wort Gott ein bloßer, ein sinnloser Wortschall, Gott für uns ein Nichts, denn der Glaube kann nicht dieses Nichts des Gedankens ersetzen, weil er selbst der Vorstellung bedarf, wenn er nicht ein Glaube von Nichts sein will — oder wir müssen, wenn wir einmal ein Prädikat wählen, auch die Consequenzen gelten lassen, die nothwendig daran sich anknüpfen. Wir machen uns einer erbärmlichen Sophistik, einer schmählichen Lüge und Hinterlist schuldig, wenn wir, was wir zuerst behaupteten, dann wieder zurücknehmen wollen, unter dem Beisatze, man müsse sich das ja nicht zu anthropomorphistisch denken, sich ja nicht einbilden, daß die Gerechtigkeit Gottes unsere Gerechtigkeit ist. Es gibt nur eine Gerechtigkeit, nicht eine menschliche und eine göttliche Gerechtigkeit. Der Unterschied zwischen der menschlichen und göttlichen Gerechtigkeit kann kein Unterschied in dem Begriffe der Gerechtigkeit an sich selbst sein, sondern nur den, dem Begriffe der Gerechtigkeit an sich gleichgültigen Unterschied der menschlichen und göttlichen Persönlichkeit treffen. Der Mensch täuscht sich oft, mischt Leidenschaften ein, aber wo das der Fall ist, da ist er eben nicht gerecht. Gott unterscheidet sich als Gerechter nur dadurch von dem Menschen, daß sich nie ein Irrthum über das, was Recht ist, nie ein ungerechtes Motiv sich in seine Gerechtigkeit einmischt, daß die Gerechtigkeit sich in ihm verwirklicht, ohne einen Widerstand zu finden, ohne ihren Begriff zu verdunkeln. Darum appellirt der Mensch, wo der menschliche Richter ihm unrecht gethan, an die göttliche Gerechtigkeit, nicht deßwegen, weil bei Gott gerade ist, was bei den Menschen krumm, sondern in der Gewißheit, daß die Gerechtigkeit Gottes nicht gegen den Begriff der Gerechtigkeit handeln kann, und also auch in diesem speciellen Falle so

entscheiden werde, wie es recht ist. Er nimmt seine Zuflucht nicht zu einem andern Begriffe der Gerechtigkeit — wie könnte er sich sonst mit Zuversicht an die Gottheit wenden? — sondern nur zu der Untrüglichkeit und Unbestechlichkeit Gottes, als den zuverlässigen Garantien des Begriffs der Gerechtigkeit. Bayle nun denkt sich das Ideal der Güte, der Liebe, der Gerechtigkeit, er denkt sie sich so als Eigenschaften der Gottheit, wie sie nicht durch Leidenschaften und andere ihnen an sich fremdartige Einflüsse beschränkt werden, und veranschaulicht sie allerdings durch Beispiele von Menschen, aber von Menschen, welche diesen Begriffen entsprechen, welche so sind, wie sie sein sollen, welche nicht sich, sondern diese Tugenden offenbaren, welche folglich keine Anthropomorphismen sind. Vielmehr sind die theologischen Vorstellungen die Anthropomorphismen, gegen welche Bayle zwar dieselben Begriffe geltend macht, welche der Theologie zu Grunde liegen, aber gedacht in strenger Folgerichtigkeit, gedacht in ihrer Universalität, in ihrer Göttlichkeit. Der Begriff der Gerechtigkeit ist durch sich selbst, an und für sich selbst — nicht erst als Eigenschaft einer göttlichen Persönlichkeit gedacht, die eben nur dadurch gerecht ist, daß sie dem Begriffe der Gerechtigkeit entspricht — ein göttlicher Begriff. Der Mensch, der gerecht ist, ist ein Gott ähnlicher, kein anthropopathischer Mensch; denn er abstrahirt von seinem menschlichen, interessirten, leidenschaftlichen Wesen; er überwindet sich. Die Leidenschaft widerspricht nicht dem Menschen, aber die Gerechtigkeit widerspricht ihm: die tagtägliche Erfahrung liefert die sprechendsten Beweise. Rohe, sinnliche, gemeine, sich nicht über sich erhebende Menschen und Völker haben keinen Begriff von der Gerechtigkeit; sie kennen nur die Rache. Der Gott der sieben theologischen Propositionen, der Adams Schuld auf seine Nachkommen ausdehnt und andere dem Begriffe der Gerechtigkeit widersprechende Handlungen begeht, widerspricht nicht dem rohen, leidenschaftlichen, boshaften oder wenigstens sinnlichen Menschen, sondern nur dem höher gebildeten Menschen, der sich über die Begierden

und Triebe der Sinnlichkeit zu dem Begriffe der Gerechtigkeit an und für sich erhebt, kurz widerspricht nur dem Menschlichen, nicht in seiner schlechten und gemeinen, sondern in seiner wahren, göttlichen Bedeutung. Der Chinese, der die Vergehen des Vaters an seinen Kindern strafen läßt, noch mehr der Barbar würde das Benehmen des dogmatischen Gottes seinen Begriffen ganz entsprechend finden. Der Einwand daher: man muß die Gerechtigkeit Gottes und seiner Handlungen nicht nach menschlichem Maßstab, d. h. nichts anderes als nicht nach dem Begriffe der Gerechtigkeit an und für sich, nicht nach dem göttlichen Begriffe beurtheilen, ist ein eitler Vorwand, mit dem man das Schlechteste, das Vernunftloseste, das Albernste rechtfertigen kann. [26] Wenn ein heidnischer Philosoph, etwa ein Xenophanes, den heidnischen Theologen die Handlungen der Götter vorhielt, um ihnen das Unvernünftige ihres Glaubens zu zeigen, so haben sie ihm gewiß dieselbe Antwort gegeben, mit denselben Gründen die Handlungen ihrer Götter gerechtfertigt, mit welchen die christlichen Theologen ihre Dogmen vertheidigen. Unfehlbar haben die heidnischen Priester zu dem Xenophanes also geredet: „Vermessener! wie willst du mit deinem kurzsichtigen, beschränkten Verstande die Handlungen der unsterblichen Götter meistern? Den Göttern ist Alles erlaubt; sie sind erhaben über die Schranken der gemeinen bürgerlichen Tugenden, erhaben über die Gesetze, welche Sterbliche binden; darum nur sind sie Götter. Es ist wahr: ihre Handlungen sind unserer Vernunft nach schändliche, den heiligsten Begriffen der Moralität widersprechende Handlungen — Mordthaten, Diebstähle, Ehebrüche; aber vergiß nicht, daß es Götter sind, die handeln, daß man an ihre Handlungen keinen menschlichen Maßstab anlegen darf; was sie thun, ist göttlich, und was göttlich ist, muß auch recht und gut sein. Der Ehebruch der Götter ist daher kein Ehebruch; wie freilich der Ehebruch der Götter, der unabläugbarste, der sonnenklarste, der auf der That ertappte Ehebruch dennoch kein Ehebruch ist, das können wir dir nicht begreiflich machen; wir selbst begreifen

es nicht; du mußt es glauben; aber eben das Unbegreifliche ist ja der göttliche Humor davon." [27] Lösen wir daher dem Bayle die Zunge und sprechen das geradezu mit philosophischer Strenge und Unbedingtheit aus, was er selbst weder in Beziehung auf seine Zeit, noch in Beziehung auf sich, sich einzugestehen und auszusprechen wagen konnte, so erhalten wir diese Wahrheit zum Ertrag: der Gott, welcher in den sieben theologischen Propositionen beschrieben und in den neunzehn philosophischen Maximen kritisirt wird, ist ein leidenschaftlicher, von einem Extrem ins andere stürzender, ein willkührlicher, kapricieuser, darum unbegreiflicher, d. h. dem Begriffe der Gottheit, wie sie in den philosophischen Maximen dargestellt wird, geradezu widersprechender, gottloser Gott, ein Gott ohne allen göttlichen Wahrheitssinn, ein widerspruchvoller, verschlagener, hinterlistiger, täuschender, truggvoller Gott, ein Gott, der in der That und Wahrheit die Ursache der Sünde und alles Uebels ist, aber nur nicht den Schein haben will, daß er es ist, und daher alle möglichen Mittel ersinnt, um von sich, dem Allmächtigen, ohne dessen Wille nichts geschieht, dem Allgegenwärtigen, dem Allwissenden, die Schuld auf seine armen Geschöpfe zu wälzen.

Die Frage, ob Gott schuldig oder unschuldig sei an dem Falle des Menschen — eine Frage, die nicht der Glaube, sondern der Verstand aufwarf, aber welche nichts weniger als eine vorwitzige und überflüssige Frage, sondern eine Frage ist, die sich nothwendig, von selbst aus den theologischen Principien und Vorstellungen ergibt, die man nicht unterlassen kann, sich aufzuwerfen, wenn man ehrlich ist und über die Gegenstände des Glaubens nachsinnt, um die anstößigen Consequenzen zu beseitigen, wie die frühern deßwegen so achtbaren Theologen thaten, welche sich nicht ihres Glaubens und der mit ihm zusammenhängenden Vorstellungen schämten — diese Frage hat bekanntlich nicht wenig die Köpfe und Federn der Theologen früherer Zeit in Bewegung gesetzt. Begriff- und haltungslose Distinctionen, leere Ausflüchte,

bloße Finten waren die schwachen Werkzeuge, mit welchen sie sich gegen die Nothwendigkeit der Folgerung und des Eingeständnisses, daß Gott selbst die Ursache der Sünde ist, zu stemmen suchten, so schwach, daß mit vollem Rechte jede theologische Partei der anderen den Vorwurf machen konnte und wirklich machte, daß Gott nach ihrem Systeme an dem Sündenfall schuld sei. So wenig sie die ethischen Ideen in ihrer Unbedingtheit und Reinheit zu denken vermochten, so wenig sie außerdem Anstand nahmen, Gott Handlungen zuzuschreiben, die diesen Ideen entgegengesetzt waren: so wenig konnten sie doch diese Folgeruug sich selbst und Andern eingestehen. Gott, der das Böse straft und verflucht, zugleich als den Urheber des Bösen sich vorzustellen, das war ein zu unerträglicher, zu himmelschreiender Widerspruch nicht nur mit den Gesetzen der natürlichen Logik, sondern auch mit den ethischen Begriffen, mit dem moralischen Gewissen, mit dem Rechtssinne selbst. Aber gleichwohl ergab sich diese Folgerung ohne allen Zwang mit leichthinfließender Nothwendigkeit aus den Vorstellungen der Allmacht, der Allwissenheit, der Vorsehung, der Prädestination und anderen damit zusammenhängenden Vorstellungen. Was war in dieser Noth also zu thun? Der Verstand mußte einen schlauen Kniff ersinnen, um den beleidigten Rechtssinn wenigstens durch die Betheuerung, daß dem nicht also sei, daß diese Folgerung nicht stattfinde, zu hintergehen. Dieser göttliche Verstandeskniff war vorzüglich die Permission, die Zulassung oder Erlaubniß. Es war nicht der Wille, nicht ein Befehl, eine Bestimmung Gottes, daß der Mensch sündigte; Gott bewahre! der liebe Gott hat nur die Augen zugedrückt; er hat es geschehen lassen. Seht! das war der Gott unserer frommen Väter, der Gott jener tiefreligiösen Zeiten, die man uns jetzt als ein Muster vorhält. Solche Albernheiten solche niedrige Vorstellungen vertrugen sich mit dem Begriffe der Gottheit! Aber was konnte zwischen einem Wesen, mit welchem man solche Vorstellungen verbinden konnte und zwischen irgend einem gemeinen

menschlichen Regenten für ein Unterschied stattfinden? Der Unterschied war ein Wort, ein Wahn.

Bayle macht diese Distinction folgendermaßen zu Schanden. Er untersucht zwar nicht den Begriff der Permission an und für sich, wo er unter Anderm gefunden hätte, daß die Zulassung weder ein Wollen, noch Nicht-Wollen, weder ein Befehlen noch Verbieten, sondern nur eine Gleichgültigkeit ausdrückt, welche sich daher auch nur auf etwas seiner Natur nach Gleichgültiges beziehen kann, nicht auf eine Handlung, wie die Sünde ist, denn in diesem Falle ist die Zulassung selbst schon Sünde. Aber er zeigt den Widerspruch, in dem die Zulassung mit andern Prädikaten der Gottheit steht. „Die bloße Zulassung, sagt er, reicht nicht hin, um den Fall Adams vorauszusehen; eine bloße unbestimmte Zulassung würde Gott zu einem bloßen Zuschauer machen, und er muß daher, um seiner Vorsehung gewiß zu sein, noch auf eine ganz andere Weise bei der Handlung der Sünde miteingreifen. Er muß die Umstände lenken, er muß sie anordnen, er muß sie verbinden, und durch unwirksame Gnaden (par des grâces incongrues), durch besonders applicirte Gegenstände und sonstige Mittel das Ereigniß unfehlbar machen. .... Gott hat unzählige Verbindungen (Combinationen) von Umständen gewußt, in denen Adam sich so oder so betragen haben würde; es wäre absurd, zu behaupten, daß Gott keine einzige Verbindung von Umständen vorausgesehen habe, wo Adam seine Pflicht erfüllen würde. Haben wir nicht die Versicherung, daß er voraussah, daß die Bewohner von Tyrus und Sodom (Matth. K. 11. V. 21.) ihre Freiheit nicht mißbraucht haben würden, wenn sie Zeugen von den Wundern Jesu Christi gewesen wären? Und das waren doch Leute, die an die Sünde gewöhnt und weit von der Unschuld entfernt waren, welche dem ersten Fall vorherging. Gesteht man nicht förmlich ein, daß auch die verstocktesten Sünder durch unzählige Mittel auf den Weg der Besserung gebracht werden könnten, wenn Gott, der die Angemessenheit

dieser Mittel wohl weiß, sich ihrer bedienen wollte, sie nicht ihnen verweigerte? „Viele, sagt Petrus a Sancto Josepho, würden Buße thun, wenn man mit den entsprechenden Mitteln ihnen zu Hülfe käme; ja man kann geradezu behaupten, daß Keiner so verhärtet im Bösen ist, daß er nicht auf unzählige Weisen bekehrt werden könnte, und das weiß Gott recht gut, aber nichts desto weniger versagt er Unzähligen die Mittel ihrer Bekehrung.“ Laßt uns also eingestehen, daß Gott voraussah, daß der erste Mensch, je nach der Verschiedenheit der Umstände, bald zum Guten, bald zum Bösen seiner Freiheit sich bedienen würde. Nun hat es ihm aber beliebt, von allen diesen unzähligen Combinationen gerade eine solche auszuwählen, wo Adam sündigen mußte. ... Helft euch daher so viel als ihr wollt mit dem Kunstgriff des freien Willens: ihr werdet mir doch nimmermehr weis machen, daß nicht Adams und Eva's Versündigung Gottes Wille war, da er alle die Combinationen, wo sie nicht gesündigt hätten, verwarf, und dagegen eine solche Combination wählte, in welcher er ihre Bestimmung oder Neigung zur Sünde voraussah, denn in Beziehung auf Gott war der Moment ihrer Entscheidung zum Ungehorsam etwas Gegenwärtiges; sie konnten daher in diesem Augenblicke nicht mehr als frei und unbestimmt in Betreff der Handlung, die sie begehen sollten, betrachtet werden (vergl. oben die XVII. philosophische Maxime). Man kann wohl durch den freien Willen beweisen, daß Gott nicht durch ein physisches Mittel Adam und Eva zum Ungehorsam antrieb, — was auch die Behauptung der Supralapsarier ist — aber keineswegs, daß nicht Gott als moralische Ursache an den Handlungen der Menschen, sie seien nun welche sie wollen, Theil hat*).“

An die Vorstellung von der Zulassung oder Erlaubniß der Sünde knüpfte sich nothwendig die Frage an: aber wozu, aber warum hat denn Gott die Sünde zugelassen? Calvin, welcher, wie noch einige

*) Répons. aux quest. p. 803—804.

andere Theologen, die Permission verwarf und an ihrer Statt den Willen setzte, aber gleichwohl läugnete, daß Gott die Ursache der Sünde sei, sagte: „Insofern der Fall Adams eine Umstürzung der wahren und gesetzmäßigen Ordnung und zugleich eine Empörung gegen Gott und Uebertretung seiner Gerechtigkeit war, ist es gewiß, daß er dem Willen Gottes zuwider war. Aber das Alles hindert nicht, daß Gott nicht gewollt habe, daß der Mensch fallen soll, aus einer gewissen, wenn auch uns unbekannter Ursache*)." Ein treffliches Sophisma! und besonders deßwegen interessant, weil hier der Grund der theologischen Unbegreiflichkeiten so offen zu Tage liegt. Wenn ich eine bestimmte Handlung erlaube oder will, daß sie geschieht, so kann der bestimmte Grund einzig und allein auch aus der Bestimmtheit der Handlung selbst hergeholt werden. Gesetzt, daß ich sie auch nur als Mittel will, so will ich sie, weil eben nur diese und keine andere Handlung das Mittel zu meinem Zwecke ist: der Grund, daß ich sie will, liegt daher auch hier in ihrer Bestimmtheit. Nun war aber der Sündenfall nicht nur irgend eine bestimmte Handlung, sondern eine absolut bestimmte und besondere Handlung, eine außerordentliche Handlung, eine Handlung sans comparaison — die erste Sünde, die absolute Sünde — eine Handlung also, die Alles, was sie ist und war, als Sünde, Nichts als Handlung überhaupt war, eine Handlung, wo der Accent, der entscheidende Sinn und Nachdruck lediglich auf der Sünde liegt. Wenn daher Gott den Sündenfall wollte, so lag der Grund einzig und allein in dem, was den Sündenfall zum Sündenfall macht. Wenn man aber sagt, daß Gott die Sünde nicht als Sünde wollte, so läugnet man dadurch von vornherein, daß er sie aus irgend einem bestimmten Grunde wollte, so nimmt man sich selbst den einzigen Grund weg, den man anführen könnte, da er ja nur in der specifischen Differenz, dem eigenthümlichen Wesen der Sünde zu finden wäre, und

*) loc. cit.

es versteht sich daher von selbst die Folgerung, daß die Ursache unbekannt ist. Der Vordersatz ist falsch, beruht auf einer grundlosen Distinction; daß er nichts ist, offenbart der Schlußsatz; denn wenn jener etwas taugte, so müßte dieser nothwendig die Erkenntniß einer certaine cause, eines bestimmten Grundes zur Folge haben. Aber der Vordersatz gilt gleichwohl für wahr — aus leicht begreiflichen Gründen — die objektive Richtigkeit des Vordersatzes oder Princips kann sich daher subjektiv in der Schlußfolge nur aussprechen als die Läugnung der Erkennbarkeit des Gegenstandes, als die naive, drollige Versicherung seiner Unbegreiflichkeit. Dies ist, im Vorbeigehen gesagt, das große Geheimniß von den theologischen Unbegreiflichkeiten.

Andere Theologen führten positive Gründe an. Ein solcher war besonders die Freiheit. Das köstlichste Geschenk, das Gott den Menschen machte, ist die Freiheit. Gott erlaubte die Sünde, weil er sie nicht hätte hindern können, ohne die Freiheit aufzuheben oder wenigstens störende Eingriffe in ihr Wesen sich zu erlauben. Bayle verwirft mit Recht diesen Grund als eine übertriebene Delicatesse und eitle Galanterie, die bei einem so tragischen Falle, wie der Sündenfall, nur eine höchst lächerliche Rolle spiele. „Es gibt, sagt er, allerdings schonende Rücksichten, die wir strenge beobachten müssen; man darf sich derselben nur in Fällen der Noth überheben; aber dann, wenn diese Fälle kommen, muß man sich auch über alle diese schonenden Rücksichten hinwegsetzen. Wenn ein Sohn sieht, wie eben sein Vater sich durch das Fenster hinabstürzen will, sei es nun in einem Anfall von Wahnsinn oder in dem Moment eines wüthenden Aergers, so thut er ganz recht daran, ihn anzuketten, wenn er auf keine andere Weise ihn zurückhalten kann. Wenn eine Königin in das Wasser fällt und der nächste beste Lakei umarmt sie oder packt sie bei den Haaren an, um sie zu retten, so thut er, und sollte er ihr auch die Hälfte der Haare ausreißen, ganz wohl daran, wenn er so verfährt: die Königin dürfte sich wohl schwerlich über Mangel an Ehrfurcht beklagen. Wenn man eine schön geputzte

Dame in einen Abgrund fallen ließe, könnte man einen eitleren Grund zur Entschuldigung dieser Handlung anführen, als diesen, daß man sie nicht hätte erhalten können, ohne ihre Bänder und Frisur in Unordnung zu bringen? In solchen Fällen ist Zwang und Gewalt eine Wohlthat. .... Diejenigen also, welche keinen andern Grund für die Zulassung der Sünde anzuführen wissen, als die Unverletzlichkeit der Privilegien der Freiheit, verlieren ihre Sache unfehlbar vor dem Forum der Vernunft. Was? kann man ihnen entgegnen, ihr denkt Gott euch als den Vater der Menschen, und sagt doch, daß er ihnen lieber den kurzen und kleinen Aerger über die erzwungene Aufopferung einer angenehmen Unterhaltung, in der sie zum Mißbrauch ihrer Freiheit bereit waren, ersparen will, als die ewige Verdammniß, in die sie der Mißbrauch des freien Willens stürzt? Wo findet ihr solche Vorstellungen von väterlicher Güte? Wie? das nennt ihr eine gehörige Beobachtung der Privilegien der Freiheit, wenn man den freien Willen schont, d. h. sich sorgfältigst enthält, der Neigung eines Menschen Einhalt zu thun, der im Begriffe steht, für immer seine Unschuld zu verlieren und auf ewig sich zu verdammen? Ihr wäret weniger unvernünftig, wenn ihr zu einem Menschen, der neben euch gefallen wäre und sich ein Bein gebrochen hätte, sprächet: was uns abhielt, Sie vor diesem Fall zu behüten, ist, daß wir fürchteten, einige Falten Ihres Rockes zu verderben: wir hatten zu viel Respekt vor ihrer Symmetrie, als daß wir uns unterstanden hätten, sie zu stören, und es schien uns pflichtmäßiger, Sie einem Beinbruch ausgesetzt zu lassen. Doch meinetwegen, es soll die Freiheit ein absolut unantastbares Privilegium für sich haben. Aber gab es denn nicht noch Mittel genug, dem Fall des Menschen zuvorzukommen? Es handelt sich nicht darum, sich einer körperlichen Bewegung entgegenzusetzen; eine solche Hemmung ist ärgerlich; es handelt sich nur von einem Willensakt. Nun sagen aber alle Philosophen: der Wille kann nicht gezwungen werden, voluntas non potest cogi, es ist ein Widerspruch zu sagen, daß ein Willensakt erzwungen sei; denn jeder

Akt des Willens ist wesentlich freiwillig. Nun ist es aber Gott unendlich leichter, der Seele der Menschen irgend einen ihm beliebigen Willensakt einzudrücken, als uns eine Serviette zu falten, also — die weitern Folgen verstehen sich von selbst *)."

Wieder andere Theologen, oder vielmehr am Ende alle mit einander, selbst diejenigen nicht ausgenommen, welche die Freiheit zuerst als den hinreichenden Erklärungsgrund des Sündenfalls angepriesen, verschanzten sich hinter, den theologischen Principien geradezu widersprechende, Gründe und Standpunkte — so hinter den Standpunkt des Universums, wo der Sündenfall, welcher der Theologie ein mirakulöses, ein außerordentliches, ein welthistorisches Ereigniß ist, zu einer natürlichen, an sich bedeutungslosen — und was noch wichtiger ist — zu einer Begebenheit herabgesetzt wird, die nicht erst durch eine besondere That braucht getilgt zu werden, sondern an und für sich schon aufgehoben und berichtigt ist — namentlich aber hinter die Kategorie der Beziehung Gottes auf sich selbst — eine Kategorie, welche aber in der Theologie ihrem eigenthümlichen Wesen zufolge selbst wieder nur unter der Form des Egoismus und der Beziehung auf uns zum Vorschein kommt, Gott in der Eigenschaft eines eitlen, herrischen, ruhm- und selbstsüchtigen Tyrannen zur Anschauung bringt. So entgegnet der Theologe Jaquelot, welcher namentlich Bayle gegenüber die Behauptung aufstellte, daß die Freiheit im Stande sei, den Gordischen Knoten des Sündenfalls aufzulösen, und ihn zur Verabfassung und Begründung seiner neunzehn Maximen veranlaßt hatte, diesem Folgendes: „Als Gott das Universum schuf, hatte er nur sich selbst und seinen Ruhm im Auge. ... Man muß die Dinge auf ihren Ursprung zurückführen und sich die intelligenten und freien Kreaturen, die Gott heilig und unschuldig schuf, als das Meisterstück seiner Hände und als das Centrum vorstellen, in welchem die Strahlen des Lichts und der

*) Dictionn. hist., art. Pauliciens. Rem. M.

Herrlichkeit aller göttlichen Attribute sich sammelten. Dieser Grund hat unendlich mehr Gewicht, als alle Gegengründe und Einwürfe, weil er unmittelbar von dem Ruhme Gottes hergenommen ist, die Einwürfe aber, die man macht, nur auf die Geschöpfe, ihren Nutzen oder Schaden sich beziehen, Rücksichten, die, gegen die Rücksicht des Ruhms des Schöpfers gehalten, ohne alles Gewicht sind." „Gott, sagt Jurieu, hat die Sünde erlaubt, um zu offenbaren seine Herrlichkeit und seine bewundernswürdige Vorsehung, die um so heller strahlt, je mehr die schrecklichen Verwirrungen der Sünde im Stande sind, die Welt über den Haufen zu werfen. Die Geschicklichkeit des Steuermannes offenbart sich nur in stürmischen Zeiten; wenn das Menschengeschlecht sich fromm und ruhig verhielte, so würde die Herrlichkeit der göttlichen Vorsehung weniger sichtbar sein, als sie es jetzt ist. Die Tugenden Gottes, die sich in der verdorbenen Welt auf tausenderlei Weise kund geben, wären in einer heiligen Welt unbekannt geblieben." Er macht sich den Einwurf: „warum doch Gott, da er sich so viele Gelegenheit gibt, seinen Ruhm zu offenbaren, eine unendliche Menge von Menschen untergehen läßt?" Aber er ist mit der Antwort gleich fertig: „Es thut nichts, sagt er, die Menschen haben keinen Grund, sich über die Gottheit zu beklagen; sie gehen durch ihre eigene Schuld (?) zu Grunde; Gott ist durch kein Gesetz an sie gebunden. Die Geschöpfe sind ihm gegenüber ein reines Nichts; er liebt seinen Ruhm mehr als alle seine Geschöpfe, weil er Alles nur zu seinem Ruhme gemacht hat. Er ist der Zweck und sie sind die Mittel." „Alle Prädestinationslehrer, sagt Bayle, retiriren sich hinter die Interessen der Weisheit und des Ruhmes ihres Gottes, zumal wenn sie, wie Piskator, aufrichtig sind." „Wenn Gott, sagt dieser nämlich, durchaus nicht den Sündenfall gewollt hätte, so würde er ihn verhindert haben, weil er ihn verhindern kann. Gott will nicht allein, daß die Sünden geschehen können (die Möglichkeit der Sünde), er will selbst, daß sie wirklich geschehen (die Wirklichkeit der Sünde), weil er den vernünftigen Kreaturen

in der Bestrafung der Sünden seine Gerechtigkeit, in der Vergebung derselben seine Barmherzigkeit will sehen lassen. ... Gott will oder beabsichtigt daher die Sünden selbst, weil er ohne sie die Offenbarung seiner Gerechtigkeit und Barmherzigkeit nicht wollen oder beabsichtigen könnte. Gott hat einige Menschen bestimmt zum Heile, das ihnen gegeben wird durch die Barmherzigkeit, welche die Sünden vergibt, die andern zum Verderben, das ihnen gebracht werden wird durch die Gerechtigkeit, die die Sünde bestraft. Er hat also überhaupt die Menschen zur Sünde bestimmt, weil er ohne sie seinen Zweck nicht ausführen könnte *)." Ein anderer Theolog sagt: „Gott kann nur sich lieben, nur an sich denken, nur für sich selbst arbeiten. ... Der Fall Adams beweist eben am Besten, daß Gott den Menschen nicht um des Menschen willen liebt, und daß Gott, eigentlich zu reden, nur sich selbst in seinen Werken im Auge hat. ... Gott sucht, indem er den Menschen macht, seinen Nutzen, seinen Ruhm, die Interessen seiner Liebe zu sich selbst; vermöge seiner unendlichen Voraussicht weiß er wohl, daß der Mensch fallen soll, er unterläßt es aber doch nicht, den Menschen zu machen und zwar als ein hinfälliges Geschöpf; denn er weiß auch, daß sein Fall ein weites Feld allen seinen Eigenschaften eröffnen wird, namentlich seiner Gerechtigkeit und Barmherzigkeit, die auf einem andern Wege nicht zum Vorschein kommen konnten **)." Am allernaivsten drückt sich aber Theodor von Beza in dieser Materie aus. Seine Gedanken sind — ob sie gleich von den Theologen der entgegengesetzten Parteien verworfen worden sind — ein zu wichtiges Aktenstück zur Charakteristik des Geistes der Theologie, als daß sie hier nicht einen Platz finden sollten. „Als Gott als ein Werkmeister, dessen Weisheit unendlich ist, beschlossen hatte, die Welt und vor allem den Menschen zu schaffen, hatte er sich einen gewissen Zweck vorgesetzt ... dieser Zweck war ...

*) Rép. aux quest. p. 807.
**) Loc. c. p. 920.

alle Menschen zu seinem Ruhme zu erschaffen. Nun ist aber Gottes Herrlichkeit weder bekannt, noch gefeiert, wenn seine Barmherzigkeit und Gerechtigkeit nicht offenbar sind. Aus diesem Grunde hat er ein ewiges und unveränderliches Urtheil gefällt, durch welches er einige Menschen aus reiner Gnade zum ewigen Leben bestimmte und einige durch ein gerechtes Gericht zur ewigen Verdammniß, um an jenen seine Barmherzigkeit, an diesen seine Gerechtigkeit zu zeigen*). Als nun Gott diesen Zweck sich bei der Schöpfung des Menschen vorgesetzt hatte, war es nöthig, daß er an die Mittel und Wege dachte, um diesen Zweck erreichen zu können, damit eben so seine Barmherzigkeit als Gerechtigkeit offenbar würde. Denn die Barmherzigkeit setzt die Erbärmlichkeit (la misère) voraus; die Barmherzigkeit kann da nicht stattfinden und offenbar werden, wo keine Erbärmlichkeit ist; es mußte daher der Mensch so erschaffen werden, daß er Gott Stoff zur Barmherzigkeit geben konnte, was aber nicht möglich, ohne daß die Erbärmlichkeit vorhergeht. Aber eben so setzt die Gerechtigkeit die Schuld voraus, um ausgeübt werden zu können, denn da, wo keine Schuld ist, hat auch die Gerechtigkeit keinen Stoff; aus diesem Grunde mußte daher der Mensch so erschaffen werden, daß er mit Beibehaltung seines Wesens (la nature gardée) sich zu einem Gegenstande der Gerechtigkeit eignete; denn Gott hätte seine Gerechtigkeit nicht am Menschen erweisen können, wenn er ihn nicht zur ewigen Verdammniß bestimmt hätte. Gott will .... also nach seiner unedlichen Barmherzigkeit einige Menschen auserlesen, um sie in Christus zu erretten, aber einige will er nach seiner Gerechtigkeit verwerfen, damit sie durch ihre eigene Schuld verdammt werden. (Möchte man nicht des Teufels lieber werden, des offenbar bösen und insofern wenigstens redlichen und wahren Princips, als dieses verschlagenen, zum Scheine guten, dem Wesen nach bösen Gottes!) Um zu diesem Zwecke zu kommen, konnte Gott den Menschen nicht böse erschaffen,

*) Dasselbe sagt auch schon Augustin: De civit. Dei L. XXI. c. XII.

aber er wollte es auch nicht — denn er ist ja gut von Natur, ja die Güte selbst (ach! wie rührend!). Denn wenn der Mensch in diesem Zustande geblieben wäre, so hätte Gott keine Gelegenheit gehabt, an ihm seine Barmherzigkeit oder Gerechtigkeit zu zeigen. Der Mensch mußte daher gut erschaffen werden, damit es nicht den Anschein hätte, als wäre Gott der Urheber des Bösen (de peur qu'il ne semble que Dieu soit auteur du mal), jedoch keineswegs so, daß er sich nicht verändern konnte, sondern vielmehr veränderlich und fähig zu sündigen (toutesfois sans aucune coulpe de Dieu köstliche und nothwendige Clausel!), damit Gott die Ausführung seines geheimen Planes und Zweckes erreichen kann*)." Selbst die rationalistischen Theologen, sagt Bayle, bedienen sich desselben Schildes, wie die Prädestinationslehrer und Andere. „Es ist wahr, sagt Saurin, Gott setzt die Menschen in eine Lage, in welcher er voraussieht, daß sie sündigen werden, aber in welcher sie auch eine unendliche Menge von Abhaltungsgründen haben. Gott handelt so aus Absichten, die seiner hohen Weisheit vollkommen würdig sind; und der Zweck, den er sich dabei vorsetzt, ist ein unendlich größerer und wichtigerer Grund, als alle vorausgesehenen Uebel. Man kann ihn daher nicht als den Urheber der Sünde betrachten. Gott bringt die Ereignisse hervor. Was aber die Sünde des Menschen selbst betrifft, so sieht sie Gott wohl voraus, er lenkt sie zu einem guten Zwecke hin, er benützt sie zu seinem Ruhme, aber er bringt sie nicht hervor. ... Ein Fürst ist verbunden, nicht nur das Böse nicht zu thun, sondern auch aus allen seinen Kräften es zu verhindern. Denn ist nicht derjenige, welcher seinem Nächsten das Leben nicht rettet, wenn er es kann, ein Menschenmörder, wenn er gleich weder direkt, noch indirekt zu seinem Tode beitrug? Allein Gott ist der absolute Herr des Universums, er hat ein unbeschränktes Recht über seine Kreaturen; man hat daher kein Recht, ihm die Verbrechen vorzuwerfen,

*) Rép. aux quest. p. 814.

die er voraussah und verhindern konnte, weil er **nicht verbunden** war, sie zu verhindern*)." [28] So opferten die protestantischen Theologen der Ehre Gottes ihren Verstand und selbst die heiligsten Lehren ihres Glaubens auf, die da lauten, daß Gott mehr das Heil seiner Geschöpfe als seinen Ruhm liebe, indem er sich bis zum Kreuzestod erniedrigte, gleichwie andererseits die Katholiken die heiligsten Gesetze der Gerechtigkeit und Menschlichkeit ihrem Glauben aufopferten, blutige Menschenopfer zwar nicht zur Versöhnung, wie die Heiden, aber zur Ehre seines Namens ihrem Gotte darbrachten. [29]

Bayle erwidert auf diese Behauptung, daß die Sünde zur Offenbarung des Ruhmes der Gottheit nothwendig sei: „Wie? das Wesen, dessen Güte, Heiligkeit, Weisheit, Wissenschaft und Macht unendlich ist, welches die höchste Liebe zur Tugend, den höchsten Haß gegen die Sünde hat, wie der Begriff desselben uns klar und deutlich lehrt und selbst jede Zeile der heiligen Schrift bestätigt, dieses Wesen hätte in der Tugend kein seinen Zwecken entsprechendes Mittel finden können? die Sünde hätte ihm allein dieses Mittel darbieten können? Sollte man nicht vielmehr glauben, daß nichts mehr diesem Wesen gemäß ist, als die Tugend mit Ausschluß alles Sündhaften in seinen Schöpfungen zu begründen? Wenn aber die Sünde allen andern Mitteln vorgezogen wurde, folgt nicht hieraus aufs Deutlichste, daß es das einzige Mittel war, welches die Weisheit Gottes wählen konnte, um zu ihrem Zwecke, d. i. zur Offenbarung ihrer Herrlichkeit zu gelangen? Denn wenn die Tugend oder irgend ein anderes, von der Sünde unterschiedenes Mittel eben so gut als die Sünde zu den Zwecken des Schöpfers gestimmt hätte, so würde die Sünde nicht den Vorzug erhalten haben: sie muß also das einzige Mittel gewesen sein, dessen sich Gott bedienen konnte. Es wurde daher angewendet aus reiner Nothwendigkeit, mit derselben Nothwendigkeit, mit welcher Gott seinen Ruhm und die Offenbarung

*) L. c. p. 808.

seiner Herrlichkeit liebt. Da er nun seinen Ruhm nicht mit indifferenter Freiheit, sondern mit Nothwendigkeit liebt, so muß er auch nothwendig die Mittel lieben, ohne welche er nicht die Offenbarung seiner Herrlichkeit bezwecken kann, folglich auch die Sünde, wenn sie das einzige Mittel zur Erreichung seines Zweckes ist." „Was aber am meisten in dieser Lehre unsere Vernunft verwirrt, ist, daß sie verlangt, daß man alle Attribute oder Eigenschaften der Gottheit in ihrer ganzen Ausdehnung erhalte und nicht einige der Erhaltung anderer aufopfere. Wenn aber ja einem Attribut der Vorrang gebührt, so gebührt er der Güte; denn der Vernunft scheint es, daß die Güte das vorzüglichste Merkmal der göttlichen Natur ist, daß Gott, da es des Menschen wesentlichste Pflicht ist, ihn über alle Dinge zu lieben, auch im höchsten Grade liebenswürdig und gut sein müsse. Die Offenbarung bestätigt uns in dieser Idee; sie lehrt uns, daß Gott vor allen Dingen Liebe und kindliche Furcht, die eben nichts anderes als eine mit Ehrfurcht, Achtung und Vertrauen gemischte Liebe ist, von uns fordert. Wir kennen keine verabscheuungswürdigere Maxime als die der Tyrannen: Oderint, dum metuant." „Philosophen würden den Satz: Gott arbeitet nur für seinen Ruhm (Dieu ne travaille que pour sa gloire) höchst zweideutig und verdächtig finden; wir begreifen nicht, würden sie sagen, wie das unendliche Wesen, welches in seinen eigenen Vollkommenheiten eine unendliche Seligkeit und Herrlichkeit findet, bei der Schöpfung der Welt die Absicht haben kann, Ruhm zu suchen; wir denken uns das höchste Wesen erhaben über alles, was Ruhmsucht und Ehrgeiz heißt, wir können uns in ihm keinen andern Grund der Weltschöpfung vorstellen, als die Güte. Und wenn ja ehrgeizige Motive ihn dazu bestimmten, so glauben wir, daß er den Ruhm eines Erhalters der Tugend und des Glücks unter den Menschen bei weitem vorzöge, dem Ruhm eines geschickten und gewandten Politikers, der trotz aller Unordnungen und Verwirrungen, aller Gräuel und Uebel, wovon seine Staaten wimmeln, den Zweck ihrer Erhaltung erreicht. Denn wohl darf ein großer

Monarch, wenn wider seine Absicht seine aufrührerischen Unterthanen und ränkevollen Nachbarn ihn in innere und äußere Kriege verwickelten, in denen er Proben seines Muths und seiner Klugheit ablegen konnte, sich glücklich schätzen, daß er durch die Vertreibung dieser Ungewitter mehr Bewunderung erregt und einen größern Namen sich erwirbt als durch eine friedliche Regierung. Aber wenn er aus Furcht, daß sein Muth und seine Talente aus Mangel an Gelegenheit unbekannt bleiben möchten, geschickter Weise selbst eine solche Combination von Umständen herbeiführt, die seine Unterthanen zur Empörung und seine eifersüchtigen Nachbarn zum Kriege gegen ihn reizt, so strebt er nach einem des rechtlichen Mannes unwürdigen Ruhm und hat keinen Sinn für den wahren Ruhm, denn dieser besteht vielmehr darin, die Herrschaft des Friedens, des Wohlstandes, der guten Sitten zu befördern, als Uneinigkeiten zu hegen, um dem Publikum zu zeigen, wie geschickt man die eine nach der andern unterdrücken kann." „Wenn man diesen Philosophen den Einwand machte, daß man Gott nicht nach dem kleinlichen Maßstab beurtheilen dürfe, nach welchem wir Monarchen beurtheilen, so würden sie — zweifelt nicht! — die Antwort darauf nicht schuldig bleiben, und wenn sie auch nur die Worte entgegen hielten, welche Gott in der Schrift spricht, nämlich, daß er eben so viel oder mehr Liebe zum Menschen hat, als die Väter zu ihren Kindern, so würde es ihnen nicht an Stoff zu Erwiderungen fehlen*)." Es bleibt daher dabei: das Dogma vom Sündenfall ist unbegreiflich. In der That war auch die letzte Brustwehr, hinter die sich die Theologen versteckten, stets die Unerforschlichkeit und Unbegreiflichkeit der Wege Gottes. O profondeurs des sagesses! riefen sie sämmtlich am Schlusse dieser dornenreichen Materie aus. Die unerforschliche Weisheit war das Lamm Gottes, welches die theoretischen Sünden der Theologie auf sich nahm — in der That aber nichts

*) Rép. aux quest. p. 809. 810.

anderes als der verstandumnebelnde Dampf von dem umsonst verschossenen Pulver. [30]

Siebentes Kapitel.

Die Bedeutung des Widerspruchs zwischen Glaube und Vernunft in Bayle.

Die Dogmen der Theologie sind Bayle im Grunde seines Wesens ein wahrer Gräuel, nicht deßwegen, weil sie, wie etwa bei einem rohen Menschen, unreinen Interessen, gemeinen Leidenschaften, niedrigen Vorstellungen widersprechen; nein! deßwegen, weil sie mit den wesentlichsten Ideen der natürlichen, d. h. der nicht verschrobenen, nicht durch dogmatische Interessen verdorbenen, der unbestochenen, der unbefleckten Vernunft im Widerspruch stehen, weil sie der natürlichen Vernunft nach unwahr und ungereimt sind. Aber sind wir denn damit auf eine besondere Differenz zwischen Bayle und den Orthodoxen gekommen? Haben diese nicht auch eingestanden: der natürlichen Vernunft nach sind die Dogmen falsch und ungereimt, ist das gerade Gegentheil derselben wahr? Allein die natürliche Vernunft, die sich in den Orthodoxen regte, war nur eine vorübergehende Wallung ihres Blutes, eine ungewöhnliche, plötzliche, gleich wieder verschwindende Lichterscheinung, ein Phantasma, ein Gespenst, eine Anfechtung vom Teufel. In Bayle dagegen ist das Licht der natürlichen Vernunft das beständige Licht seines Lebens, das Licht, das ihn beseelt und erfreut, das ihm die Gegenstände, die das wesentlichste Interesse für ihn haben, mit den Farben, die seine Lieblingsfarben sind, beleuchtet, das Licht seiner charakteristischen Thätigkeit und Wirksamkeit, das liebe, gute Sonnenlicht. Die Stimme der Vernunft gilt dem Orthodoxen nur für die Stimme seiner Magd, die wohl in den gemeinen Lebensangelegenheiten, aber nicht bei

den höhern Dingen mitzusprechen berechtigt ist. Oder höchstens hat die Vernunft für ihn die Bedeutung seiner Concubine, der er nur bei der Nacht im Rücken seines Glaubens, im Widerspruch mit seinen Geboten, darum mit angstbeklommenem Herzen zu Zeiten, wo ihn eben das natürliche Gelüste überwältigt, flüchtige Besuche macht. Aber in Bayle ist die Vernunft die Lebensgefährtin, die Freundin seiner Seele, die Gattin, mit der ihn Uebereinstimmung der Neigung, der Denkart, des Charakters verbunden hat.

Es steht hier der Glaube — wohl nicht dem Gleichniß, aber der Bedeutung desselben nach — in demselben Verhältnisse zur Vernunft, wie dort die Vernunft zu dem Glauben, jedoch mit dem Unterschiede, daß in Bayle der Glaube allerdings die äußerlich berechtigte Person ist, der Glaube das Recht, die Vernunft aber die Neigung für sich hat. Die Worte, die daher hier die Vernunft über ihr Mißverhältniß zum Glauben fallen läßt, haben ein ganz anderes Gewicht, eine ganz andere Bedeutung, als wenn sie aus dem Munde eines Orthodoxen kommen; sie kommen hier aus einer förmlichen Entzweiung mit dem Glauben, aus einem innerlich entschiedenen Widerwillen und Widerspruch gegen ihn. Das Nicht in den Worten: die Dogmen lassen sich nicht mit den Maximen der Vernunft zusammenreimen, wird mit einer besondern Betonung, mit einem solchen Nachdruck ausgesprochen, daß man eine besondere Absicht dahinter suchen und meinen möchte, es liege der geheime Schluß zu Grunde: wahr ist nur, was mit der Vernunft übereinstimmt. Die Worte, die sie über ihr Mißverhältniß zum Glauben fallen läßt, sind keine Worte, wie sie einem zufällig im Gespräch entfahren, wo man so manches spricht, was man, im strengsten Sinne genommen, nicht verantworten möchte, sondern, so zu sagen, systematische Behauptungen. Der Widerspruch ist nicht nur so hingeworfen; er wird begründet, demonstrirt. Eifrig wird in dem Archiv der Vernunft nachgesucht, um urkundlich zu erhärten, daß zwischen ihr und dem Glauben sich keine Verwandtschaft auch nur im

entferntesten Grade nachweisen lasse. Wenn aber auch nur die geringste Neigung zwischen Beiden vorhanden wäre, würde man nicht lieber die Augen ein wenig zudrücken oder die Urkunden selbst verfälschen oder wenigstens allerlei diplomatische Finten ersinnen, wie die rationalistischen Theologen thaten, um die Hindernisse ihrer Befreundung zu beseitigen, als sich so streng an den buchstäblichen Sinn der Urkunde halten? Wie ist es möglich, daß man es aufrichtig mit dem Glauben meint, wenn man gegen ihn, der doch einmal nicht umhin kann, mit der Vernunft unter einem Dache zu leben, die Vernunft aufhetzt, indem man nachweist, wie er ihr überall widerspricht? Heißt das nicht am Ende den ganzen Menschen gegen ihn aufwiegeln und ihm abspenstig machen? Ist es nicht besser, um Frieden zu erhalten, sich selbst Täuschungen vorzumachen?

Aber ach! der Glaube ist verschwunden. Wo der Glaube ein wahrer ist, da ist er auch ein natürlicher, da versteht ihn der Mensch, da ist er ihm nichts Fremdes, da denkt er auch in ihm oder lebt eben so in ihm fort. Aber wo der Mensch bemerkt und sagt, daß der Glaube der Vernunft widerspricht, da ist er aus dem Glauben heraus, da hat sich die Vernunft von dem Glauben losgewunden, selbstständig gemacht, den Glauben als ein Objekt sich gegenüber gestellt, das zunächst ein Objekt der Reflexion, dann des Zweifels, hernach der Kritik, endlich der Verwerfung wird. Wo der Glaube ein wahrer ist, da ist er überall. Allgegenwart ist das Merkmal der Wahrheit im Menschen. Wer etwas Anderes im Herzen als im Kopfe hat, ist eine Mißgeburt, die in Weingeist auf einem anatomischen Theater verdient aufbewahrt zu werden, denn selbst das anatomische Herz steht nicht isolirt da, wie man früher glaubte, sondern es hat Nerven. Wo der Glaube nicht überall, nicht in der Vernunft auch ist, da ist er nicht der Gott der Seele, sondern ein endliches, beschränktes, partikuläres Ding, da ist der Glaube kein absoluter Glaube, folglich kein wahrer — denn nur der absolute Glaube ist Glaube — da glaubt man, daß

man glaubt, aber man glaubt nicht wirklich, nicht von Grund aus, da ist der Glaube ein affektirter Seelenzustand, der sich nach außen nur auf die verschrobenste, widerwärtigste Weise äußern kann, da ist der Glaube im Grunde nur eine Lüge, eine Chimäre.

Ein solcher Glaube war der Glaube der neuern Zeit überhaupt in den denkenden Menschen, der Glaube eines Cartesius, eines Bayle, so orthodox sie auch zu sein glaubten. Sie erkannten objektiv den Widerspruch des positiven Glaubens mit der Vernunft, und so stand denn auch nothwendig subjektiv ihr Glaube im Widerspruch mit ihrer Vernunft, ihrem Wesen.

Ein neuerer Katholik hat wohl den Cartesius als ein Muster eines katholisch gläubigen Philosophen aufgestellt und zugleich gegen diejenigen protestirt, welche behaupten und beweisen, daß der Katholicismus der Vernunft und Wissenschaft widerspricht. Cartesius unterwirft sich allerdings dem Glauben seiner Kirche, er verwahrt sich feierlichst dagegen, daß er ihre Gegenstände in das Gebiet des Denkens und Zweifelns ziehe; er sagt, er wolle selbst zurücknehmen, was etwa ihr widerspricht; aber gerade durch diese seine Versicherungen und Betheuerungen, noch mehr durch die unverkennbare Schüchternheit, mit der er gleichsam nur wie auf den Zehen auftritt, durch die Aengstlichkeit, mit welcher er sich stets umsieht, ob nicht dieser oder jener Gedanke dem Glauben widerspricht*), bekundet er, daß sein Denken im Widerspruch mit seinem Glauben steht. Wo aber so ein enger Raum gegeben ist, daß man sich nicht gerade aufrichten kann, daß man sich stets ducken und bucken oder gar auf allen Vieren kriechen muß, um nicht anzustoßen, kann man da wohl noch läugnen, daß dem natürlichen Bewegungstriebe widernatürliche Schranken entgegengestellt sind? In der That hatte die Kirche durch ihre Dogmen die Vernunft confiscirt,

*) So sagt er z. B. Respons. IV. (de Deo), summae mihi curae esse cavere, ne vel minimum quid in meis scriptis reperiatur, quod merito theologi reprehendant.

denn wie ist es da möglich, frei zu denken, d. h. so zu denken, wie es die Natur der Wissenschaft erfordert, wie man denken muß, wenn man wahrhaft denken will, wo man stets befürchten muß, gegen ein Dogma, d. h. ein Gebot der Kirche, welches ein Gesetz des Geistes ist, anzustoßen? Das Dogma ist eben nichts anderes als eine Schranke des Geistes, und zwar eine willkührliche Schranke; Dogmen aufstellen, heißt den Geist beschränken, borniren. Das Dogma ist nichts anderes als ein ausdrückliches Verbot zu denken. Moses sagte: du sollst nicht stehlen, nicht ehebrechen, aber das Dogma sagt: du sollst nicht denken. Das Dogma widerspricht daher an und für sich, abgesehen von dem Inhalte, der Vernunft; denn es macht Lehren zu Pflichten, das Geistige zu einem äußerlichen Zwangsobjekte. Das Dogma ist unredlich, ja hinterlistig, denn es macht etwas, was an sich, seiner Natur nach eine Sache des Denkens ist, zu einer Gewissenssache; es besticht den Menschen, es greift ihn an seiner Persönlichkeit, an seiner schwachen Seite an, um damit seine Vernunft zu übertölpen. Das Dogma ist interessirt; wer glaubt, ist selig, wer nicht, verflucht. Aber die Wahrheit ist uneigennützig; sie wendet sich darum auch nicht an den Eigennutz im Menschen, sie erniedrigt sich nicht wie die Leidenschaft zu einem Objekt der Furcht und Hoffnung, sie verspricht und verflucht nicht, sie wendet sich frei an die freie, interesselose Intelligenz. Das Dogma widerspricht dem Begriffe und Wesen der Wahrheit.

Wo daher dem Geiste Satzungen als Wahrheiten aufgebürdet werden, da ist dem Wesen nach die Wissenschaft anathematisirt. Wenn die Kirche es nicht förmlich ausspricht, so geschieht es nur aus Inconsequenz, aus äußerlicher Nothwendigkeit, nicht aus Herzensgrund. Und wenn sie selbst auch die Wissenschaften fördert, so ruht doch fortwährend ein verborgener Fluch auf der Wissenschaft. Das Denken ist nur frei in Lappalien, gebunden im Wesentlichen. Die Wissenschaft ist nur Schein — kein göttlicher Hauch beseelt sie — sie ist nur Menschentand, ein Spielwerkzeug, oder höchstens ein zur Erhaltung der Kirche, also

aus äußerlichen Gründen unentbehrliches Handwerkzeug. Und wie daher ein ernster, wahrhaft wissenschaftlicher Geist erwacht, so kann er nur mit der Kirche, und wenn er ihren Glauben selbst noch theilt, mit sich selbst in Widerspruch gerathen, und diesen Widerspruch nur durch haltungslose Unterscheidungen und Ausnahmen zu verdecken suchen. Wenn Cartesius ein wahrer Katholik gewesen wäre, so würde er die Dogmen seiner Kirche zu den Principien seines Denkens gemacht haben, oder vielmehr er hätte gar nicht das Bedürfniß, den Reiz des Denkens empfunden, er wäre gar kein Philosoph gewesen. Wo Dogmen den Geist beherrschen, wirklich geglaubt werden, da ist kein Bedürfniß des Denkens. Erwacht es aber dennoch im Widerspruch mit den Wirkungen, die die Herrschaft der Dogmatik ausübt, so ist es ein dem Begriffe, der Natur des Denkens widersprechendes, ein widernatürliches, ein ungründliches, ein bodenloses Denken. Die Dogmen nehmen dem denkenden Geiste das Licht weg: was unter ihrem Obdache wächst, bleibt stets ein unterdrücktes, armseliges, verkrüppeltes Pflänzchen, eben weil es des unmittelbaren Zutrittes und Anhauchs der himmlischen Mächte entbehrt. Die spitzfindige Distinktion, die geistlose Demonstration, die sich nur um Voraussetzungen herumdreht, kurz die nur formelle Thätigkeit ist hier die einzige Thätigkeit, die dem Geiste übrig bleibt, in der er sich Luft macht. Ein solches Denken war das Denken der Scholastiker — ein Denken ohne ein Princip des Denkens. Selbst die Nominalisten, obwohl die freisinnigsten Denker — die, welche überhaupt den eigentlichen Uebergang vom Scholasticismus innerhalb des Scholasticismus zur neuern Philosophie bilden — konnten nicht dem Fluch des Formalismus entgehen. Die neuere Philosophie erst gab sich ein wahres Fundament, eben weil sie sich kein bestimmtes Fundament gab, welches stets nur ein Dogma sein könnte. Nicht der Glaube an die Existenz eines Gottes, vielweniger der Glaube an particuläre Dogmen: nur die Idee der Wahrheit, die Idee der Philosophie ist das Fundament der Philosophie, ist das unendliche und

das allein gedeihliche Folgen verbürgende Princip der Philosophie; denn die Idee der Philosophie ist die Nothwendigkeit, die innere Gesetzmäßigkeit des Philosophirens. Wer daher nach einem Fundament der Philosophie sucht, beweist, daß er ein unphilosophischer Kopf, daß er nicht berufen ist zur Philosophie, daß er auf seine eigene Faust hin philosophirt, und daher auch das System, das er etwa „aufstellt," ein künstlich von ihm ersonnenes ist. Die Philosophie ist eine Nothwendigkeit, so gut als die Kunst eine Nothwendigkeit ist. Diese Nothwendigkeit erscheint im Menschen als Trieb und Talent. Wer entschiedenes Talent hat, der hat per se schon das Fundament der Philosophie, der ist ein gesetzmäßiger Denker, ein legitimer, von der Idee der Philosophie bevollmächtigter und beseelter Philosoph.

Cartesius nun gründete die Philosophie wieder auf die Idee der Philosophie. Und schon vor ihm war in den Italienern die Unendlichkeit der Idee der Philosophie zum Bewußtsein gekommen; sie fanden ihre Vorbilder darum in den alten Philosophen, als welche aus der Idee der Philosophie, aus der Quelle geschöpft hatten, keine durch Dogmen beschränkten Geister waren, und suchten ihre Systeme in ihrer Totalität zu reproduciren. Aber die Idee der Philosophie bestimmt sich nothwendig und bestimmt sich verschieden, sowohl aus innern als äußern Gründen. Dem Cartesius war die bestimmte Idee der Philosophie die Selbstgewißheit des Geistes: das omnia mea mecum porto nicht in moralischer — wenigstens nicht allein — sondern in allgemein geistiger Bedeutung aufgefaßt. Die Philosophie kann sich nur auf klare und deutliche Begriffe stützen; nur diese sind gewiß. Das Gewisseste ist aber das Selbstbewußtsein des Geistes. Die Idee und Grundlage der Philosophie ist daher die Idee des Geistes: das Denken, das Selbstbewußtsein ist die erste, die unbezweifelbarste Wahrheit. Der Geist des Cartesius ist darum ein schlechthin antidogmatischer, freier und folglich antikatholischer Geist. Er unterscheidet sich gerade dadurch von den Scholastikern, ja dadurch allein, daß er kein kirchlicher Denker,

kein katholischer Philosoph mehr ist. Der Zweifel ist das charakteristische Merkmal der neuern Philosophie im Unterschiede vom Scholasticismus, der, wenn er zweifelte, nur innerhalb eines Unbezweifelten sich hielt, nur Specielles bezweifelte, oder, wenn er diese Grenze übersprang, ein warnendes Beispiel von der Wahrheit des ne sutor ultra crepidam, nur in bodenlose Albernheit versank. Aber der Zweifel des Cartesius hat seine Bedeutung darin, daß er ein allgemeiner ist. Mag Cartesius, so viel als er will, den Zweifel beschränken, alle diese Einschränkungen sind willkührlich, ändern nichts an der Sache, nichts am Princip. Der Geist des Zweifelns entscheidet: nicht der bestimmte Gegenstand. Magst du vom Zweifel ausnehmen, was du willst: die Grenzen, die du dem Zweifel im Besondern setzest, fallen über kurz oder lang, sind nur die Schranken deiner Persönlichkeit, die Andere, wenn sie deinen Geist übernehmen, nicht mehr berücksichtigen und so den wahren Sinn deiner Zweifel enthüllen werden. So viele Verehrer die Cartesische Philosophie unter den Katholiken fand, ja hier mehr als unter den Protestanten: sie befreite den Geist aus der Knechtschaft des Glaubens, sie verbreitete den Geist des Zweifels in alle Wissenschaften, d. h. den Geist der Prüfung, der Unterscheidung des Falschen vom Wahren, des Eingebildeten vom Gegenständlichen, des Deutlichen und Gewissen vom Dunkeln und Ungewissen. [31]

Unwissende nur können die positiven Wirkungen und Leistungen einer Philosophie verkennen. Die Wirkungen der Philosophie sind unendlich, aber sie sind geistige, darum entziehen sie sich den Augen. Gewöhnlich schätzt man ihre Wirkungen nach den Anwendungen von gewissen Sätzen auf andere Wissenschaften, aber diese Wirkungen sind die untergeordnetsten, die schlechtesten; solche Anwendungen sind nur formelle, dogmatische Bestrebungen. Der Geist einer Philosophie ist allein ihr Wesen, ihr wahrer Ertrag; nur wer in ihrem Geiste handelt, handelt ihr gemäß, handelt selbstständig, handelt als Philosoph; denn die Gewinnung des Geistes, die Absonderung desselben von dem

Formellen ist eine Handlung der Selbstthätigkeit. So war der Geist der Cartesischen Philosophie der Geist des Denkens überhaupt, der Geist der Besonnenheit, der Ungläubigkeit, der Freiheit, der Prüfung, der Untersuchung, der Unterscheidung. Erst mit der Cartesischen Philosophie wird es Tag. Ihre Einseitigkeit gerade war ihre Nothwendigkeit, ihre Heilsamkeit. Ihr wahrer Ertrag, ein bleibender Gewinn, in geistiger Beziehung für die spätere Philosophie und alle Diejenigen noch heute, welche die Fortschritte ihrer Vorfahren zu erkennen und sich anzueignen verstehen, war die Absonderung alles Materiellen von der Idee des Geistes, den man vor ihm stets als ein materielles Wesen dachte. Ihr habt gut reden von der Einheit der Seele und des Leibes: sind es zwei Begriffe wenigstens, ist diese Einheit nicht ein gleichartiges Eins, so muß die Philosophie das Moment des Unterschieds auffinden und hervorheben. C. ist der erste Philosoph, wenigstens der christlichen Zeit, der den Geist rein gedacht, der von diesem Begriffe alles Fremdartige abgesondert und in dieser Reinheit zum Princip gemacht hat; denn wenn wir auch bei Andern, wie bei Augustin, ähnliche Gedanken finden, so waren sie doch nur zufällige, principlose oder mit andern ihnen widersprechenden Bestimmungen vermischte Gedanken. Der wahre Ertrag der Cartesischen Philosophie in materieller Beziehung aber war die Zurückführung des Naturstudiums auf den Begriff des Mechanismus, d. h. auf deutliche und klare Begriffe, auf die Erforschung natürlicher, bestimmter Gründe überhaupt. So einseitig und unersprießlich, jedoch erst in der spätern Zeit, die Ausdehnung dieses Princips auf Alles wurde, so war damit doch das Skelet, die Grundlage der Naturwissenschaft gegeben. So sehr es dem alten Vorurtheil der Menschen widersprach, die Thiere als Maschinen zu denken, so sehr noch heute der Unwissende oder oberflächlich oder wenigstens einseitig Gebildete über diesen Gedanken des Cartesius als ein Paradoxon lachen und bei dieser Gelegenheit den bekannten Ausspruch Cicero's über die Absurditäten der Philosophen

zu erneuern geneigt sein mag: diese dem Wesen der Thierheit scheinbar schlechterdings widersprechende Bestimmung war der erste Schritt zur Erkenntniß ihres Wesens, ein Schritt, mit dem allem Aberglauben in der Naturwissenschaft mit einem Schlage der Garaus gemacht, an die Stelle der bisherigen Anschauungsweise, welcher die Thiere für willkührlich und absichtlich, nach den Regeln menschlicher Klugheit handelnde Wesen galten, eine ganz neue Anschauung der Dinge und Wesen gesetzt war. Sonst hatte der Mensch nur sich selbst zum Maßstab der Natur gemacht, Alles nur nach sich gedacht, unfähig, etwas Anderes beziehungslos zu denken; jetzt erst kam er durch das Verdienst der Cartesischen Philosophie hauptsächlich zur Anschauung eines Andern als Andern, zu einer gegenständlichen Anschauung. Gerade dadurch, daß sie den Begriff des Geistes von der Natur absonderte, sonderte sie auch von dem Begriff der Natur alles ab, was nicht zu ihr gehörte, sondern in sie hineingetragen war. So war die scheinbar un- ja widernatürlichste Anschauung der Natur die erste natürliche Anschauung derselben. Cartesius, nicht Bacon hat darum das Princip der Naturwissenschaft rein ausgesprochen. Die Idee, die der Cartesischen Behauptung, daß die Thiere Maschinen sind, zu Grunde liegt, — und es ist das Wichtigste, um eine Philosophie richtig zu erkennen und beurtheilen, die Idee in ihrem Unterschiede von der Art, wie sie bestimmt und ausgedrückt wird, zu ermitteln — ist nichts anderes als der Begriff der Nothwendigkeit. Der Mechanismus ist nicht die Idee, sondern die Bestimmung der Idee, d. h. eine zeitliche, endliche, aber eben deßwegen für ihre Zeit wahre und nothwendige Bestimmung. In der spätern Zeit, wo ein tieferer Natursinn erwachte und der Unterschied zwischen innerer und äußerer Nothwendigkeit und Zweckmäßigkeit empor kam, fiel daher diese Bestimmung, aber die Idee blieb, — denn sie ist die aus dem Wesen der Natur selbst geschöpfte Bestimmung — die Handlungen der namentlich niederen Thiere, gerade die am meisten, die wir aufs höchste bewundern, weil sie uns als willkührlich erscheinen,

sind (im Wesentlichen) nothwendige Handlungen. Und dies ist eben der wahre Sinn des Cartesischen Satzes: die Thiere sind Maschinen. Ersehtdaher aus diesem Beispiele, daß das an einer Philosophie, was gewöhnlich von der Masse aufs heftigste verschrieen und angefeindet wird, ihr für das Schlechte und Falsche gilt, gerade das Beste daran, eine Neuerung zwar, aber ein wesentlicher Fortschritt, eine Erweiterung und Bereicherung unserer Begriffe ist, obwohl sie zunächst, eben weil jede neue Erkenntniß alte Illusionen zerstört, als die größte Einseitigkeit und Armseligkeit selbst erscheint. Und damit ihr euch vollkommen davon überzeugt, daß die Cartesische Philosophie wirklich nicht nur für die Philosophie im engern Sinne, sondern auch für die Menschheit und Wissenschaften überhaupt positive, wohlthätige, segensreiche Wirkungen gehabt hat, und daher nothwendig selbst eine positive, gute Philosophie war, so hört, wie der treffliche Naturforscher Reaumur über Cartesius sich ausspricht. „Wir dürfen (sagt er, nachdem er die bisherigen albernen Vorurtheile, in der Naturgeschichte namentlich, angeführt hat) uns glücklich schätzen, in einer Zeit geboren zu sein, wo es der Vernunft gelungen ist, so viele Vorurtheile zu zerstören, und wo sie uns die sichern Wege gezeigt hat, die wir einschlagen müssen, um die Wahrheit zu entdecken. Wir dürfen uns glücklich schätzen, einen Meister wie Descartes zum Vorgänger zu haben, der uns gelehrt hat, die angenommensten Vorstellungen zu untersuchen und nur diejenigen uns anzueignen, die für uns durchaus klar und einleuchtend sind. Welche Dienste hat ein einziger Mann der ganzen Menschheit geleistet!"*)

Hört auch Bayle. Seine Stimme ist hier vollkommen gültig: „In der wahren Philosophie ist es ein unbesonnenes Verfahren, etwas zu behaupten, wenn man keine klare und deutliche Vorstellung davon hat. Eben dadurch, daß Herr Descartes einem Jeden, der Philosoph werden will, dieses Gesetz auferlegt, hat er in unserm Jahrhundert so

*) Mémoires p. s. à l'histoire des insect. T. V. P. II. IX. Mém. p. 106.

viel zur Vervollkommnung der Vernunft beigetragen, und sie befähigt, die alten Irrthümer zu verbannen und künftige zu vermeiden*)." Solche Bedeutung hatten für die Menschheit die klaren und deutlichen Begriffe des Cartesius.

Daß nun aber Cartesius ein a-, ja antikatholischer Denker war, ein Geist, der an und für sich selbst, abgesehen von äußerlichen Rücksichten, heraus war aus den Banden der Kirche, der sich nicht von ihr am Gängelbande des Dogmas leiten ließ, der unabhängig dachte, dessen Gedanken im Widerspruch standen mit dem Glauben seiner Kirche, davon haben wir ein specielles, und darum schlagendes Beispiel an seiner Behauptung, daß die Ausdehnung das Wesen des Körpers ausmacht — eine Bestimmung, welcher zufolge die Transsubstanziation schlechterdings unbegreiflich, unvernünftig, unmöglich ist. Wäre C. ein in seinem Denken von den Dogmen seiner Kirche abhängiger und bestimmter oder gar innerlich mit ihrem Glauben verschmolzener, kurz ein gläubiger Geist gewesen, so würde er aus dem Dogma der Transsubstanziation gefolgert haben, daß das Wesen des Körpers nicht in der Ausdehnung bestehen könne. Aber es geht hieraus nur zu deutlich hervor, daß Cartesius als Philosoph vergaß, daß er Katholik war, und weiter wollen wir nichts, denn daß Cartesius in den Momenten, wo er nicht dachte, wo er nicht Philosoph war, ein Katholik war und vielleicht selbst ein guter Katholik, das wollen wir gerne zugeben. Eben deßwegen, weil nach dem Cartesischen Begriffe von dem Wesen des Körpers die Transsubstanziation ein Unding ist, entfernten sich auch die frommen Katholiken von Cartesius, wenigstens in diesem, übrigens sehr wichtigen, ja wesentlichen Punkt seiner Philosophie. So sagt Du-Hamel, dessen Zeugniß hier vollkommen entscheidend ist, weil er von aller Verketzerungssucht weit entfernt, schon seinem eklektischen Geiste nach ein milder, unparteiischer Mann ist: „Ich gebe dem

*) Bayle, Nouv. lett. critiq. sur l'hist. du Calvinis. Oeuv. div. T. II. p. 244.

Cartesius nicht zu, daß das Wesen des Körpers in der Ausdehnung besteht, wenn ich gleich für jetzt nichts reden will von dem heiligen Sakrament des Abendmahls, wo der ganze Leib Christi unter der Gestalt des Brotes enthalten ist, ohne doch ausgedehnt und durch den Raum beschränkt zu sein, und wo wohl die Ausdehnung des Brotes, aber nicht seine Substanz übrig bleibt, was schlechterdings unmöglich zu sein scheint, wenn die Natur des Körpers in der Ausdehnung besteht *)." Bayle bemerkt in Betreff dieser Materie: „Wie es wahr ist, daß die Ausdehnung nicht das Wesen der Materie ist, wenn es dem Glauben widerspricht, daß sie es ist, und daß jedes der Offenbarung widersprechende Princip falsch ist, so kann man auch sagen, daß, wenn die Ausdehnung das Wesen der Materie ausmacht, es gewiß ist, daß keine Offenbarung diese Wahrheit zerstören kann und daß jedes theologische Dogma, das ihr widerspräche, falsch ist **)." Cartesius schloß die Gegenstände des Glaubens von dem Gebiete der Philosophie aus, aus frommen Gründen, d. h. aus Gründen, die, so weit jeder Mensch Gegenstand seines Bewußtseins ist, sich selbst kennt, fromm waren, in deren Aufrichtigkeit wir keinen Zweifel setzen dürfen oder wenigstens wollen; aber die wahren, die objektiven, die uns gegenständlichen Gründe sind, weil sein Geist eine andere Richtung genommen, ein lebendigeres Interesse hatte, als diese Gegenstände zum Objekt zu machen. [32] Das, was ein denkender Mensch nicht mehr zum Gegenstande seines Denkens macht, das hat nicht mehr ein wesentliches Interesse für ihn, kein mit seiner charakteristischen Bestimmtheit übereinstimmendes Interesse; mit dem mag er nichts mehr zu schaffen haben, dem entflieht er in eine andere, bessere Welt, in eine Welt, in der er seinem wesentlichen Triebe und Berufe nachleben kann, eine Welt, die wir als sein geistiges, wahres

*) Joan Bapt. Du-Hamel, De consensu veteris et novae philosophiae. Libri duo. Parisiis 1663 lib. I. p. 146.

**) De l'essence des corps. Oeuv. div. T. IV. p. 130.

Vaterland anerkennen müssen. Was dein Inneres beschäftigt, das beschäftigt auch deinen Verstand, das nimmst du auch in ihn auf, als ein Objekt deiner Betrachtung und Beschauung, von dem du nicht lassen kannst. Was man liebt, will man nicht nur betasten, sondern auch sehen; die Geliebte, die du nicht aus den Armen lassen kannst, kannst du auch nicht aus den Augen lassen. Was nicht mehr den edelsten Sinn des Menschen ergreift und interessirt, das ist auch nicht mehr das Edelste und Höchste in ihm. Was nun aber namentlich ein Philosoph, dessen Wesen das Denken ausmacht, von seinem Denken ausschließt, das verbannt er aus seinem Wesen, verbannt er aus sich als Philosoph, und es fehlt nicht viel, es dauert nicht mehr lange, aus sich auch als Mensch. Der Geist hatte sich daher abgekehrt von dem Interesse der Kirche, sich im Unterschiede von ihrem geistlichen Reich ein geistiges Reich gegründet; in sich selbst fand er keinen Verbindlichkeitsgrund zum Glauben; aus sich selbst wußte er nichts von der Kirche. Die Existenz der Kirche war nur noch der Grund des Glaubens; er kam nicht aus dem Wesen, die innern Bedingungen dazu fehlten; er war ein an sich zufälliger Fund. Der Glaube war in dem Menschen selbst ein dem Menschen äußerlicher Glaube — ein Glaube ohne Geist und Leben — dieses hatte er der Wissenschaft und Wirklichkeit zugewandt — ein Glaube sich selbst zum Trotze und Zwange — ein von empirischen Instanzen (wie z. B. von der Geburt) aufgedrungener Glaube. Man glaubte, was man nicht glaubte. Der Glaube war ein Widerspruch. Er war subjektiv, d. h. der Gesinnung nach — da, wo er noch die höchste Bedeutung hatte — eine Pietät, objektiv, d. h. dem Geist und Wesen nach eine Heuchelei. Kurz ihr Glaube war — diese Bestimmung ist die wesentlichste — ein historischer Glaube.

Die Männer, in denen der Widerspruch des Glaubens und der Vernunft als eine historische Merkwürdigkeit uns begegnet, waren denkende, geistvolle Männer, Männer von entschiedener Wissenschaftlichkeit,

selbstständige, selbstbewußte Männer. Nothwendig erhielt daher der Glaube, dessen wesentlichste Bestandtheile historische, sogenannte positive Dinge waren, in ihrer Seele die Bedeutung, welche er eben in ihnen hatte. Die Natur des Positiven, des Historischen kommt in ihnen aufs Klarste zum Vorschein. Das Positive gilt, weil es gilt, ohne Grund, wenn auch ursprünglich ein Grund vorhanden war. So war denn auch ihr Glaube nur ein positiver Glaube; er galt, ohne daß ein Grund in ihnen selbst zu diesem Glauben vorhanden war: er war daher der angemessene Ausdruck seines Gegenstandes und des Verhältnisses, in welchem der Geist zu ihm stehen kann. Das Historische kann eben keinen andern Glauben fordern, als einen historischen, der Seele äußerlichen. Mit dem Maße, daß du missest, mit dem sollst du wieder gemessen werden. Das Historische als Wahrheit aufbürden wollen, ist anmaßende Thorheit. Eine historische Wahrheit ist eben eine historische Wahrheit, aber weiter nichts, keine geistige, keine an und für sich seiende, keine göttliche Wahrheit, keine bindende, keine geistbestimmende Wahrheit. Wir glauben ohne Anstand die Thaten eines Alexander, eines Karl XII., weil sie uns keinen Glauben aufdringen, weil sie sich frei, unbefangen, anmaßungslos, offen und ehrlich als das, was sie sind, als bloße historische Fakta geben, und das Zeugniß ihrer Glaubwürdigkeit, die letzte Instanz, auf der alle Gewißheit beruht, ist die Uebereinstimmung, wenn auch nicht mit dem, was wir erlebt haben, mit unsern Erfahrungen, mit unsern Vorstellungen im Besondern, aber doch mit unsern Begriffen im Allgemeinen, mit den Gesetzen der inneren Möglichkeit, mit der Vernunft. Aber ein Faktum, das besondere Ansprüche macht, das sich uns als Wahrheit selbst aufdringen will, können wir mit vollem Rechte als ein anmaßendes Ding von uns weisen, etwa mit den Worten: Liebes Faktum! wenn du dich mir als eine bindende Wahrheit geben willst und dabei auf deine Thatsächlichkeit pochst, so bestehe ich vor Allem auf meinem Rechte, daß du hier an dieser Stelle, hier vor meinen Augen vorgehst (wenn anders,

woran ich noch sehr zweifle, die Wahrheit ein todtes Faktum werden kann), so mußt du mir auch auf thatsächliche, auf unmittelbare Weise zukommen; an ein vermitteltes, überliefertes Faktum, an ein Faktum, das für mich kein Faktum mehr ist, hänge ich nicht — dafür stehe ich dir! — meine Seele. Die Gegenwart ist das Wesen, die Seele des Faktums. Das gegenwärtige Faktum muß ich glauben; — und dieses Zwingende, dieses Unabläugbare will man eben damit ausdrücken, wenn man etwas als eine Thatsache hinstellt — es ist unabhängig von meinem Denken; ich kann nicht zweifeln, ob es ist; aber ein vergangenes Faktum glaub' ich, wenn ich es glauben mag. Das mittelbare Faktum ist eine Uebersetzung, zu der uns das Original fehlt; es ist versetzt worden in den blauen Dunst der Vorstellungs- und Einbildungskraft, die unwillkührlich — oft nach einem Zeitraume von wenigen Jahren, zumal wenn wir unterdeß in ganz andere Verhältnisse und Lagen gekommen sind — die Gegenstände der Vergangenheit verändert, dem Maße der Wirklichkeit entrückt, in einem täuschenden Lichte uns darstellt; es ist seiner Natur nach unzuverlässig, nothwendig ein Objekt des Zweifels, kurz es verliert den Charakter der Thatsächlichkeit; es kann daher auf nichts anderes Anspruch machen, als höchstens einen historischen, d. h. meinem wahren Wesen, meinem höchsten Interesse, meinem Geiste an und für sich gleichgültigen Glauben. [33] Ewig lebendige Fakta sind allein die geistigen, die unmittelbaren Aeußerungen des Geistes: die schlichten Worte der Wahrheit; diese allein binden, diese allein bestimmen den Geist, weil diese Bestimmungen zugleich Selbstbestimmungen des Geistes sind, den Geist durch sich selbst, durch seine Selbstthätigkeit von ihrer Wahrheit überzeugen. Der Glaube aber an Fakta als Wahrheiten, an sogenannte dogmatische Fakta ist purer, blanker Aberglaube — der Aberglaube der Todtenbeschwörer. Der Glaube an dogmatische Fakta ist daher nur da ein lebendiger, wo der Glaube an den Geist todt, der Geist selbst tief gesunken, der Sinn

für Wahrheit verloren, die Urtheilskraft geschwächt, die intellektuelle Thatkraft erloschen ist. Aber in jenen Männern war Wissenschaft Geist und Leben, sie gaben darum dem Faktum, was dem Faktum gebührt. Ihr Glaube war ein vergangener, abgeschiedener, ihnen fremder, nicht ihr gegenwärtiger, wirklicher, unmittelbarer, ursprünglicher Geist.

Der Glaube war aber zugleich durch eine gegenwärtige Macht, die Kirche, vertreten. Der Glaube hatte die allgemeine Meinung für sich, oder war vielmehr selbst diese allgemeine Meinung. Er verdiente also — abgesehen von andern dem Glauben an sich fremden Gründen, die zur Pietät verbanden — Schonung, Anerkennung, Achtung, ja Ehrfurcht. Der Glaube, den sie der Kirche darbrachten, war ein schuldiges Opfer. Die Vernunft war nur noch eine subjektive Meinung — sie hielten daher diese als ihre, eine noch unberechtigte Meinung in Schranken, unterordneten sie der Kirche. Ja, obgleich innerlich, an sich der Glaube nur ein obscurer, unwirksamer Privatmann war, so schoben sie doch stets den Gläubigen vor, als wäre er die Hauptperson. Die öffentliche Meinung war auch die öffentliche, aber deßwegen nicht die ihrem wahren, ursprünglichen Wesen entsprechende Meinung ihrer Seele. Weil ich Mitglied dieser Kirche bin, so glaube ich, aber nicht weil ich glaube, bin ich Mitglied derselben. Ich glaube, was ihr glaubt; ich will und mag nicht in Widerspruch treten, nicht brechen mit denen, an die so viele, so starke Bande mich knüpfen; ich will auch hierin mit euch in Frieden und Gemeinschaft leben. Heilig sei mir, was euch heilig ist. Amen. So dachte, so sprach die Vernunft in jenen Männern zu dem Glauben und seinen Anhängern. Aber eben dadurch erhielt der Glaube wieder eine seiner ursprünglichen Bedeutung in ihnen entgegengesetzte, eine gegenwärtige, lebendige Bedeutung: er war in sich selbst der größte Widerspruch mit sich. So wie mit Cartesius und anderen seiner Glaubensgenossen war es nun auch mit Bayle — obwohl er Protestant war, aber der Protestantismus

hatte sich eben so wie der Katholicismus durch seinen historisch-dogmatischen Glauben mit dem Geiste, mit der Vernunft in Widerspruch gesetzt. Gelogen, geheuchelt (subjektiv, mit Wissen und Willen) hat Bayle nicht. Sein Glaube war eine subjektive Ehrlichkeit. Wir haben keinen Grund, dieses zu bezweifeln. Nicht nur die feierlichsten Versicherungen sprechen dafür; er bestätigte auch seine Ergebenheit an die reformirte Kirche durch öffentliche Akte. „Es ist eine offenkundige Unwahrheit, wenn man behauptet, Herr Bayle (er spricht anonym von sich selbst) habe mehrere Jahre lang keine religiöse Handlung verrichtet, denn wenn man sieben oder acht Monate seines Krankseins ausnimmt, in welchem Falle selbst die Frömmsten von der Pflicht des Kirchenbesuchs sich entbinden, hat er immer viermal jährlich das heilige Abendmahl genommen und ziemlich oft dem öffentlichen Gottesdienst beigewohnt. ... Das leidige Kopfweh, ein für Herrn B. alltägliches Leiden, ist die einzige Ursache, die ihn abhält, sich zur Predigt eben so oft, als die andern Ausgewanderten, einzufinden*)." Ja, was noch unendlich mehr sagen will, als solche äußerliche, stets zweideutige Zeichen, er bestätigte seine Anhänglichkeit selbst durch Opfer. „Ich lebe, sagt B., in höchst obscuren und mittelmäßigen Verhältnissen — was jedoch ohne Klage, ohne Vorwurf gesagt sei. Allein ich dürfte nur nach Frankreich gehen, wo ich mit offenen Armen aufgenommen würde, um mir eine ehrenvollere, bequemere und unvergleichlich vortheilhaftere Lage zu verschaffen, als meine hiesige ist. .... Ueberdem wissen meine Bekannten, daß der Aufenthalt zu Paris stets Reize für mich hatte, daß ich dieser Stadt den Vorzug vor allen andern Städten gab. Ich war nämlich stets der Ueberzeugung, daß ich mir in Paris durch den Umgang mit seinen so umgänglichen Gelehrten und durch die Benützung seiner vielen trefflichen Bibliotheken ein Bischen Gelehrsamkeit hätte erwerben können. Nur meine Anhänglichkeit an den reformirten Glauben

*) La chimère de la cabale de Rotterdam. p. 744. 746. Oeuvr. div. T. II.

hat mich abgehalten, in Paris meinen Wohnsitz zu nehmen, nachdem die Aufhebung der Akademie in Sedan mich meiner Professur beraubt hatte. ... Nur diese nämliche Anhänglichkeit hat mich hier zurückgehalten, seitdem mein guter oder böser Stern mich zum Schriftsteller bestimmt hat, und ohne Eitelkeit kann ich sagen, daß die Aufnahme, die ich in Frankreich seit jener Zeit gefunden hätte, mit nicht geringen weltlichen Vortheilen für mich verbunden gewesen wäre. Es ist das ein Beweis meines Eifers für den reformirten Glauben*). Ueberdem mischten sich bei Bayle in seine Anhänglichkeit an die reformirte Religion die Gesinnungen und Empfindungen der Liebe, der Pietät ein. Die Seinigen gehörten der unterdrückten, der schmählich verfolgten Kirche an. Sein geliebter älterer Bruder starb selbst als Märtyrer seines Glaubens im Kerker. „Ich habe, sagt er selbst, den reformirten Glauben mit der Milch eingesogen, Sohn und jüngerer Bruder von Predigern, die beide zu den eifrigsten Frankreichs gehörten, und von denen der letztere gestorben ist in dem Schlosse Trompette, wo er seines Glaubens wegen eingesperrt war und seinem frommen Leben durch einen sehr schönen, selbst von den Papisten bewunderten Tod die Krone aufsetzte**)." Wir haben endlich um so weniger Grund, seine Anhänglichkeit zu bezweifeln, als die Sache der Reformirten, in Beziehung auf ihre Zeit, die Sache des Fortschritts, die Sache der Vernunft und Freiheit war, so daß er um des Guten und Wahren willen, was die vom alten Aberglauben gereinigte reformirte Religion ihm darbot, und welches mit seinem Geiste und Wesen übereinstimmte, auch das, was mit diesem Guten und Wahren damals als ein Wesentliches verbunden war, aber seinem Geiste und Wesen widersprach, glaubte, d. h. tolerirte, sich gefallen ließ.

---

*) La cabale chimérique ou réfutation de l'histoire fabuleuse etc. p. 674. T. II. Oeuv. div.

**) La cabale chim. p. 677.

Aber nichts desto weniger widersprach seinem objektiven, d.i. wahren Wesen der Glaube. Sein Glaube war ein Akt der Selbstverläugnung eine Schranke, die er sich selbst setzte — eine eben deßwegen an sich willkührliche Schranke — die freiwillige Negation seines Geistes, wie hinwiederum sein Geist die Negation seines Glaubens war. Aber der Geist hatte nichts für sich, als eben sich selbst, kein Recht, als das der Einsicht. Die Vernunft war nur tolerirt, die Ecclesia pressa. Der Glaube dagegen hatte eine objektive, legitime, historisch beglaubigte Macht für sich, er war die herrschende Kirche. Die Vernunft mußte daher dem Glauben aufgeopfert werden. Bayle schließt aus den Einwürfen der Vernunft gegen den Glauben nicht auf die Richtigkeit der Dogmen, sondern auf die Richtigkeit der Vernunft. Die Schwierigkeiten, die sie dem Glauben macht, dienen nur dazu, zu zeigen, wie unvernünftig, wie schwach, wie blind die Vernunft ist, sie dienen dazu nur, die Vernunft zu demüthigen, und das Verdienst des Glaubens zu erhöhen, zu beweisen, daß es kein anderes Mittel gibt, sich aus dem Labyrinth der Zweifel zu befreien, als unbedingt, mit Enthaltung alles Räsonnements, sich den Aussprüchen des Glaubens zu unterwerfen. So bemerkt B. in Betreff des Ursprungs der Sünde und des Uebels: „Dieser Ursprung ist sehr dunkel, und was von dem des Nils gesagt wurde, daß er ein Gegenstand vielmehr der Bewunderung als der Erkenntniß sei, paßt vollkommen auf ihn. Er liegt außer der Fassungskraft unserer Vernunft: die Philosophie kann hier ihre Stärke und ihre Schwäche fühlen. .... Sie kann sonach erkennen, daß, wenn sie einige Kraft hat, um Nebel zu schaffen, sie zu schwach ist, um sie zu zerstreuen. Wir dürfen sie also nur tüchtig am Kappzaum schnallen, damit sie weniger stolz sei, und diese Demüthigung oder Züchtigung sie lehre, unter den Gehorsam des Glaubens sich gefangen zu geben. Man muß sie bändigen, wie man den Bucephalus bändigte, indem man ihn hinderte, seinen Schatten zu sehen, und ihn der Sonne entgegen lenkte; d. h. sie muß ihre Streitsucht aufgeben, um nur auf das

Orakel der Offenbarung zu hören*)." „Die menschliche Vernunft kann nur zerstören, aber nichts aufbauen; sie taugt nur dazu, Zweifel zu machen und Streitigkeiten zu erregen, die zu keinem Resulte führen, weil man eben so viel dafür als dagegen sagen kann. Man kann von der Vernunft sagen, was die Theologen von dem mosaischen Gesetz sagten. Wie dieses sich nur dazu eignete, dem Menschen die Erkenntniß seines Unvermögens und das Bedürfniß eines Erlösers beizubringen, daher ein Pädagog war, der zu Jesus Christus führte: so ist die Vernunft nur dazu geschickt, den Menschen seine Finsterniß, seine Ohnmacht und die Nothwendigkeit einer andern Offenbarung, als der der natürlichen Vernunft fühlen zu lassen**)." Darum erklärt sich auch Bayle für Huet und la Mothe le Vayer, welche behaupten, daß der Skepticismus die Philosophie sei, welche sich am Besten mit dem Christenthum vertrage. Es scheint also, sagt er, daß dieser unselige Zustand der Ungewißheit am geeignetsten ist, uns zu überzeugen, daß unsere Vernunft ein Irrweg ist, da, wann sie sich zur größten Feinheit steigert, sie uns in einen solchen Abgrund stürzt. Die natürliche Folge hiervon ist die Pflicht, diesen Führer aufzugeben und sich einen bessern von dem Urquell aller Dinge auszubitten. Das ist ein großer Schritt zur christlichen Religion; denn sie will, daß wir unsern Verstand unter den Gehorsam des Glaubens gefangen geben***)."

So revocirt Bayle die Beleidigungen wieder, die er dem Glauben angethan hat. Nachdem er — zwar nicht formell, doch materiell — eine Sottise um die andere dem Glauben gesagt hat, springt er wieder zum Glauben hin, und bittet ihn demüthigst um Verzeihung, sich entschuldigend mit den Schwächen der Vernunft, ihrem sanguinischen Temperament, ihrer Neigung zu dialektischen Späßen. Seine Zweifel,

---

*) Réponse aux quest. d'un prov. p. 683.

**) Dictionn., art. Manichéenes Rem. D.

***) Dictionn., art. Pyrrhon. R. C. S. auch Répub. d. l. p. 561.

Gegengründe, Ausstellungen (wie z. B. an den Handlungen Davids) sind nur Meinungen eines Partikulier, die weiter gar kein Gewicht haben, kleine häusliche Zwistigkeiten, die der öffentlichen Würde und Autorität des Glaubens keinen Abbruch thun, müßige Zwischenviertelstunden, in denen man sich nur zur Erholung seinen Launen überläßt, um dann sogleich wieder um so gestärkter unter die Zucht des Glaubens sich zu begeben, unschuldige Witze, die die Vernunft auf den Glauben macht, rhetorische und dialektische Uebungsstücke, in denen man sich nur in die Rolle eines esprit fort hineindenkt und sagt, was man dagegen sagen könnte, wenn man sich auf den Standpunkt der Vernunft stellen wollte. So umflattern die Zweifel und Einwürfe Bayle's, wie kleine Tagvögel, angreifend, aber sogleich wieder zurückfliehend, keck und furchtsam zugleich, die Nachteule der Orthodoxie.

Sein dogmatischer Glaube ist guter Wille. In magnis voluisse sat est, könnte man auf ihn anwenden. Sein Glaube ist eine freiwillige Abstinenz und Pönitenz seiner Vernunft: B. ist ein intellektueller Ascet, ein geistiger Flagellant. Pascal trug einen stachlichen Gürtel um seinen Leib, Bayle's Gürtel ist der Glaube, der die Regungen seiner geistigen Natur stets im Zaume hält. Aber wie auch der strengste Carthäuser trotz aller Kasteiungen, trotz aller kalten Wasserüberschläge nicht den Brand seiner Begierden stillen kann, so kann auch Bayle trotz aller Selbstbeherrschung nicht verhüten, daß nicht stets sein ursprünglicher Naturtrieb sich verräth. Sein großes Dictionnaire historique et critique gibt uns ein Bild von ihm. Der Historiker, der Geschäftsführer des Glaubens, der Bayle, der nicht in seinem Interesse und Namen, sondern im Geiste und Auftrage der Orthodoxie spricht, der Bayle, welcher sich nicht unterscheidet von andern Glaubensgenossen, ist mit großen Lettern gedruckt, ist der Text; aber der Text ist kurz; kaum ist er oben, so taucht er sich auch sogleich wieder in dem breiten Strom der Anmerkungen in sein ursprüngliches Element unter, wo wir den Bayle finden, welchen wir nicht so leicht mit andern Menschen verwechseln

können. Im Text trägt er das Amtskleid eines Orthodoxen, aber in den Anmerkungen wirft er sich ins Negligé, jedoch so, daß er auch hier noch immer das Dekorum der Orthodoxie strenge einhält. Aber gleichwohl war Bayle, um es noch einmal zu sagen, kein Heuchler. Der Widerspruch des Glaubens und der Vernunft in Bayle hat eine tragische Bedeutung. Sein Zweifel ist Schicksal, ist die Macht, der Drang des Weltgeistes, gegen den die Penaten des Glaubens nichts vermögen. Er ist ein Freigeist aus Nothwendigkeit. Bei dem Heuchler ist das Aeußere im Widerspruch mit dem Innern, das Innere die Verneinung des Aeußern; aber B. war in sich selbst im Widerspruch mit sich. Er heuchelte nicht den Glauben; er glaubte wirklich, aber er glaubte im Widerspruch mit sich, mit seiner Natur, seinem Geiste.

Aus diesem innerlichen unwillkührlichen Widerspruch müssen wir auch die Widersprüche erklären, in die sich Bayle namentlich da verwickelte, wo er seinen Anklägern gegenüber, die ihm allerdings Absichten unterlegten, von denen er wohl weit entfernt war, und seine Worte entweder absichtlich verdrehten, oder mißverstanden, seine Rechtgläubigkeit und Religiosität vertheidigt. Mit einem besondern Interesse weist Bayle, wie bereits gezeigt wurde, bei jeder Gelegenheit auf die Widersprüche zwischen dem Glauben und der Vernunft hin; und der wahre Sinn dieser seiner beständigen Entgegensetzung des Glaubens und der Vernunft ist der, daß beide wirkliche, unvereinbare, sich gegenseitig aufhebende Gegensätze sind. „Es ist evident, sagt Bayle, zwar nicht in seiner eignen Person, sondern in einer fremden Rolle, in der Rolle eines Abbé, welcher die Vortheile nachweist, welche ein Zweifelsüchtiger aus dem Christenthum für seinen Skepticismus ziehen könnte, aber doch offenbar im Sinne seines wahren Wesens, es ist evident, daß die Dinge, welche sich nicht von einem Dritten unterscheiden, sich nicht unter einander selbst unterscheiden. Dieser Grundsatz ist die Basis aller unserer Urtheile und Schlüsse, und nichts destoweniger gibt uns die Offenbarung des Mysteriums der Dreieinigkeit die Versicherung, daß dieser

Grundsatz falsch ist. Macht Unterschiede, so viel als ihr wollt: ihr werdet doch nimmermehr beweisen, daß nicht dieser Grundsatz durch dieses große Mysterium aufgehoben ist. Es ist 2) evident, daß es zwischen Individuum, Wesen (nature), Person keinen Unterschied gibt; und dennoch gibt uns das nämliche Geheimniß die Versicherung, daß die Personen können vervielfältigt werden, ohne daß die Individuen und Wesen ihre Einzigkeit verlieren. Es ist 3) evident, daß um einen Menschen zu machen, welcher eine vollkommen und wirklich eine Person ist, es hinreicht, einen menschlichen Körper und eine vernünftige Seele zu verbinden. Das Mysterium der Incarnation lehrt uns jedoch, daß dies nicht hinreichend ist, woraus folgt, daß wir nicht gewiß sein können, ob wir Personen sind, denn wenn es einem menschlichen Körper und einer vernünftigen Seele wesentlich wäre, eine Person auszumachen, wenn man sie mit einander verbindet, so könnte Gott niemals bewirken, daß sie nicht eine Person ausmachten; wir müssen also behaupten, daß die Persönlichkeit ihnen rein accidentell ist. Nun ist aber jedes Accidenz auf mehrfache Weise von seinem Subjekt abtrennbar: es ist daher Gott möglich, auf mehrfache Weise zu verhindern, daß wir Personen sind, ob wir gleich aus Leib und Seele bestehen; denn wer wird uns denn die Gewißheit geben, daß er sich nicht irgend einer dieser Weisen oder Mittel bedient, um uns die Persönlichkeit zu entziehen? Ist er verbunden, uns alle die Weisen, wie er über uns verfügt, zu offenbaren? Es ist 4) offenbar, daß ein menschlicher Körper nicht an mehreren Orten zugleich sein, und nicht sein Kopf mit allen übrigen Theilen denselben untheilbaren Punkt einnehmen kann, und dennoch lehrt uns das Mysterium des Abendmahls — merkt, daß ein Abbé hier spricht! — daß alle Tage diese zwei unmöglichen Dinge geschehen, woraus wieder folgt, daß wir nicht gewiß sein können, ob wir von andern Menschen unterschieden sind, und ob wir nicht eben jetzt im Serail von Konstantinopel, in Canada, in Japan und in jeder Stadt der Welt sind, an jedem Orte unter verschiedenen Beschaffenheiten. Da aber

Gott nichts umsonst thut, sollte er mehrere Menschen erschaffen, wenn ihm ein Einziger genügen kann, der an verschiedenen Orten ist und je nach den verschiedenen Orten verschiedene Beschaffenheiten hat? In Folge dieser Lehre verlieren wir daher die Wahrheiten, die wir in den Zahlen finden, denn wir wissen nicht mehr, was Zwei und Drei ist, wir wissen nicht mehr, was Einheit, was Verschiedenheit ist. Wenn wir urtheilen, daß Johann und Peter zwei Menschen sind, so gründet sich unser Urtheil nur darauf, daß wir sie an verschiedenen Orten sehen und der eine nicht alle Eigenschaften des andern hat. Aber das Dogma des Abendmahls richtet dieses Unterscheidungsprincip zu Grunde. Vielleicht ist nur eine einzige Creatur im Universum, und die scheinbar vielen Creaturen sind nichts anderes, als diese einzige Creatur an verschiedenen Orten und unter verschiedenen Beschaffenheiten. Wir machen große Rechnungen, als gäbe es viele verschiedene Wesen; aber alles ist Chimäre. Wir wissen nicht mehr, ob es zwei Körper gibt, ja wir wissen selbst nicht mehr, ob es einen Körper und einen Geist gibt; denn wenn die Materie durchdringlich ist, so ist offenbar die Ausdehnung nur ein Accidenz des Körpers, und folglich der Körper seinem Wesen nach eine nicht ausgedehnte Substanz; er kann also alle die Eigenschaften annehmen, die wir uns in dem Geiste denken — Verstand, Wille, Leidenschaften, Empfindungen; es gibt demnach kein Criterium mehr, ob eine Substanz körperlich oder geistig ist. .... Gehen wir nun zur Moral über. Es ist 1) offenbar, daß man ein Uebel verhindern muß, wenn man es kann, und daß man sündigt, wenn man das Uebel verhindern kann und es dennoch erlaubt. Unsere Theologie jedoch lehrt uns, daß dieser Grundsatz falsch ist; denn sie lehrt, daß Gott keine seiner Vollkommenheiten unwürdige Handlung dadurch begeht, daß er die Uebel und Störungen in der Welt duldet, obgleich es ihm ein Leichtes ist, sie zu verhüten. Es ist 2) offenbar, daß eine Creatur vor ihrer Existenz nicht an einer schlechten Handlung mit schuldig sein kann, 3) offenbar, daß es ungerecht ist, sie zu bestrafen, als hätte sie eine Schuld an dieser

Handlung. Nichts destoweniger zeigt uns die Lehre von der Erbsünde die Unwahrheit dieser sonnenklaren Grundsätze. Es ist 4) offenbar, daß man das Gute dem Nützlichen vorziehen muß, und daß das heiligste Wesen am wenigsten dem Nutzen vor der Tugend den Vorzug geben darf. Und doch sagen unsere Theologen, daß Gott, ob er gleich zwischen einer vollkommen wohlgeordneten und sündenlosen Welt und zwischen dieser unserer sündenverdorbenen und verwirrten Welt wählen konnte, dennoch jener Welt diese vorzog, weil er dabei das Interesse seines Ruhmes viel besser fand*)." Der Glaube widerspricht also den wesentlichsten Vernunftprincipien, und Bayle erhebt gerade um so mehr das Verdienst des Glaubens, je mehr er der Vernunft widerspricht. „Man muß nothwendig, sagt er, wählen zwischen der Philosophie und dem Evangelium; wollt ihr nur glauben, was deutlich und den allgemeinen Begriffen gemäß ist, so ergreift die Philosophie und laßt das Christenthum: wollt ihr aber die unbegreiflichen Mysterien der Religion glauben, so ergreift das Christenthum und laßt die Philosophie; denn es ist eben so unmöglich, die Deutlichkeit und die Unbegreiflichkeit zu verbinden, als es unmöglich ist, die Bequemlichkeiten eines viereckigen und eines runden Tisches zu vereinigen. Entweder — oder: wenn euch die Beschaffenheiten einer runden Tafel nicht recht sind, so laßt euch eine viereckige machen, aber verlangt nicht, daß die nämliche Tafel euch die Bequemlichkeiten einer runden und viereckigen Tafel darbiete. Allein ein wahrer Christ ... kann sich nur lustig machen über die Subtilitäten der Philosophie ... der Glaube erhebt ihn über die Regionen, wo die Ungewitter der Streitigkeiten herrschen. Er ist an einem Platz, wo er unter sich die Donner der Argumente und der Distinguo ohne Furcht brummen hört — ein Platz, der für ihn der Olymp der Dichter ist (Claudian) und der Tempel der Weisen (Lucrez), von wo er mit vollkommener Ruhe auf die Schwachheiten der Vernunft und die Ver-

*) Dictionn. art. Pyrrhon. Rem. B.

irrungen der Sterblichen, die sie zur Führerin haben, herabschaut. Jeder Christ, der sich durch die Einwürfe der Ungläubigen stören und beunruhigen läßt, hat schon einen Fuß in derselben Grube, wie sie." „Das Verdienst des Glaubens wird um so größer, je mehr die geoffenbarte Wahrheit, die er zum Gegenstand hat, alle Kräfte, d. i. Begriffe unseres Geistes übersteigt; denn je mehr die Unbegreiflichkeit des Gegenstandes zunimmt, je größer die Anzahl der Vernunftmaximen ist, die ihn bekämpfen, um so größer ist also auch das Opfer, das wir der Autorität Gottes bringen; wir bezeugen in diesem Falle eine größere Unterwürfigkeit und Ehrfurcht gegen Gott, als wenn der Gegenstand leicht zu glauben wäre. Woher kommt es denn, ich bitte euch, daß der Glaube des Patriarchen der Gläubigen so sehr gepriesen wird? Nicht wahr? daher, daß er glaubte in der Hoffnung auf etwas, was nicht zu hoffen war. Es wäre kein besonderes Verdienst gewesen, auf das Versprechen Gottes hin eine der Natur nach sehr wahrscheinliche Sache zu hoffen: das Verdienst bestand vielmehr darin, daß die Hoffnung auf dieses Versprechen geradezu wider alle Wahrscheinlichkeit war. Sagen wir also auch, daß der Glaube von höchstem Werthe der ist, welcher auf das göttliche Zeugniß hin die der Vernunft entgegengesetzten Wahrheiten ergreift." Und zum Beleg seiner Behauptung führt Bayle aus andern Schriftstellern mit Beistimmung solche Stellen an, die geradezu einen absolut blinden Glauben anpreisen, unter andern folgende. „Hole mich der Teufel, wenn ich nichts glaubte, hat man den Marschall von Hocquincourt in einem Gespräche mit dem Pater Canaye sagen lassen. Kreuzigen ließe ich mich seitdem für die Religion. Nicht etwa, daß ich mehr Vernunft darin sähe; im Gegentheil weniger als je; aber kurzum, ich ließe mich dennoch kreuzigen, ohne zu wissen warum. Um so besser, Excellenz, erwiderte der Pater in einem sehr frommen Nasenton, desto besser; das sind keine menschlichen Regungen, das kommt von Gott. Keine Vernunft, das ist die wahre Religion, keine Vernunft. Welch herrliche Gnade hat Gott eurer Excellenz erwiesen. Estote sicut

infantes, Seid wie die Kinder. Die Kinder haben noch ihre Unschuld; und warum? weil sie keine Vernunft haben. Beati pauperes spiritu, Selig sind die Armen am Geiste. Sie sündigen nicht: der Grund ist, weil sie keine Vernunft haben. Keine Vernunft, kurzum ich weiß nicht warum: o schöne Worte! Sie sollten mit goldnen Buchstaben geschrieben sein. Nicht etwa, daß ich mehr Vernunft darin sähe; im Gegentheil weniger als je. Wahrhaftig, das ist göttlich für die, welche Sinn für himmlische Dinge haben. Keine Vernunft! o köstliche Gnade, die Gott eurer Excellenz gewährt hat!" Bayle bemerkt wohl, daß diese Stelle einen lächerlichen Anstrich habe, aber setzt hinzu: „Man gebe diesem Gedanken eine ernstere und bescheidenere Form, so wird er vernünftig*)."

Als ihm nun aber der Vorwurf gemacht wurde, daß er auf den Ruinen der Vernunft die Fahne des Glaubens aufpflanzen wolle, daß es aber unmöglich sei, zu glauben, was die Vernunft geradezu verneine, daß man folglich die Religion zerstöre, wenn man sie als Unvernunft darstelle: so macht er eine Menge Clauseln, Einschränkungen und Milderungen, welche dem Gegensatz von Glauben und Vernunft jenen pikanten Sinn nehmen, der ihm allein ein historisches und philosophisches Interesse gibt, und ihn auf den weinerlichen, matten Ton der theologischen Halbheit, die nicht die Dogmen gerade zu der Unvernunft, aber auch nicht der Vernunft zuweisen will, herabstimmen. „Herr Bayle, sagt er, hat nie mehr behaupten wollen, als die, welche einfach sagen, daß es ihnen unmöglich ist, die offenbaren Einwendungen, welche die Vernunft gegen die Geheimnisse des Evangeliums macht, so wenig sie auch an der Wahrheit derselben zweifeln, auf eine die Vernunft befriedigende Weise zu beantworten." Ohne sich einer Lüge oder eines Widerspruchs schuldig zu machen, kann man behaupten, daß man Dinge

*) Eclaircissement sur les Pyrrhoniens. p. 644, 645 im IV. T. des Dictionn. edit. 1740.

glaubt, die man nicht mit allen Ideen der natürlichen Vernunft zusammenreimen kann*)." Dieses Wort Alle spielt auch in seiner Réponse aux questions eine beständig wiederkehrende Rolle, aber was thut das hier zur Sache? „Der Widerspruch zwischen der Offenbarung und einigen Grundsätzen der Vernunft, sagt er, ist nicht gefährlicher, als der Widerspruch, in dem die Grundsätze der Vernunft selbst unter einander stehen. Man würde sich sehr täuschen, wenn man glaubte, daß unsere Vernunft immer mit sich selbst übereinstimmt. Die zahllosen Schulzänkereien über alle möglichen Gegenstände beweisen offenbar das Gegentheil. Folgt aus jenem Widerspruch also, daß es nicht mehr möglich ist, sich auf die Vernunft zu verlassen?" „Bayle wollte weiter nichts sagen, als daß es Dogmen in der Religion gibt, in denen die Vernunft Schwierigkeiten entdeckt, die sie nicht auflösen und erklären kann," aber „es ist kein Grund vorhanden, eine Lehre zu verwerfen, die sehr großen Schwierigkeiten unterworfen ist." (So? wenn man aber Alles gegen ein Dogma sagt, was man nur sagen kann, die Widersprüche desselben mit den wesenhaftesten Begriffen — z. B. des Gottes des Sündenfalls mit dem Begriff der Gottheit: „ein solcher Gott ist nicht der, den das natürliche Licht uns lehrt" — nachweist, so sind das auch nur Schwierigkeiten?) „Es ist ein großer Unterschied zwischen der Behauptung: les mystères semblent contraires à la raison, wie die Socinianer behaupten, und Bayle's Meinung, daß es Dinge gibt, qui peuvent paroître contraires à la raison, quoiqu'elles soient véritables." „Die Mysterien, sagt er an einer andern Stelle, widersprechen nur der kleinen miserabeln Vernunft des Menschen, die nur eine Portion Vernunft ist, nicht der Vernunft an sich." „Bayle behauptet nicht, daß man die Vernunft aufgeben müsse, um zu glauben: im Gegentheil man verschanzt sich nur hinter den Glauben unter der Anführung und auf Befehl der Vernunft. Heißt das die Vernunft

*) Entretiens de Maxime et Themiste p. 5. Oeuv. div. T. IV.

aufgeben, wenn man ihre evidentesten Grundsätze zur Richtschnur nimmt? Ein solcher Grundsatz ist die Wahrhaftigkeit, die Untrüglichkeit und Glaubwürdigkeit Gottes. Wenn Gott spricht, so gebührt es der Vernunft, zu schweigen und zu schließen, daß etwas recht und gut ist, weil es Gott thut*)." Hier soll also wieder der Vernunft eine Autorität zugestanden werden. Aber wie? die Stimme der Vernunft soll der Mensch nur dazu hören, um ihre Stimme nicht zu hören? Sehen, um nicht zu sehen? Die Vernunft soll rathen, die Vernunft aufzugeben? Kein Ding kann sich selbst aufgeben, auch das erbärmlichste nicht. Jedes Wesen gefällt sich selbst; die Liebe jedes Dinges zu sich selbst ist nichts anderes als das Göttliche in ihm, sein Schutzgeist, sein Erhaltungsprincip. Was ist, liebt sich selbst; nur dadurch ist es und kann es sein und bestehen. „Jedes Wesen weiß, daß es ist, und kämpft gegen das Nichtsein und will gern sein**)." Wie viel weniger kann also die Vernunft sich selbst aufgeben? Wie dir Gründe geben zum Beweise, daß sie grundlos ist? Und wie kannst du der Vernunft glauben, daß du ihr nicht glauben sollst? Wenn sie unglaubwürdig ist, kannst du ihr denn glauben, daß sie unglaubwürdig ist? Wie kannst du gewiß sein, daß sie dich nicht auch hierin zum Besten hält? Machst du nicht in einem und demselben Momente die Vernunft zu einem Princip des Glaubens und des Nichtglaubens, der Gewißheit und der Ungewißheit? [34]

Welches Elend des Geistes! Welche Charakterlosigkeit, welche Unwahrhaftigkeit! Welche Halbheit, welche Sophistik!

Nur mit Widerwillen kann man sich von diesen Widersprüchen Bayle's wegwenden, und ihm die Worte zurufen, die Friedrich II. dem Gassendi:

*) Entret. de Max. et de Them. p. 23. 47—50. 91. 62. S. hierüber auch Rép. aux quest. p. 762. 1073 u. s. w.

**) Campanella De sensu rerum et magia. Franc. 1620. c. 13. L. II.

So tief Gassendi die Natur erforscht
So gut er schreibt und so gelehrt er ist —
Bestimmen kann er zwischen Moses doch
Und seinem Lehrer Epikur sich nie.
Ein hinkendes System ist nicht für mich,
Wo Wahrheit fehlt, ist keine Wissenschaft.

Aber seht! das sind die köstlichen Früchte eures historisch dogmatischen Glaubens: der Glaube wiegelt den Menschen gegen sich selbst auf; er entzweit ihn; er empört ihn gegen das Beste in ihm. Sophistik, Widerspruch, Täuschung, Lüge ist die nothwendige Beschaffenheit der Seele, die da glaubt, was der Vernunft, deren Stimme sich doch nimmermehr unterdrücken läßt, zuwider läuft. Ist gar ein selbstständiger Geist erwacht, der wissenschaftliche Trieb der herrschende geworden, und doch der Glaube noch als ein heiliges Dogma oder gar als ein Gesetz in der allgemeinen Meinung befestigt: so ist die Heuchelei — sei sie nun eine subjektive oder objektive — das verabscheuungswürdigste Laster der Menschheit, eine Nothwendigkeit. [35] Erkennen wir es darum als eine heilsame That an, daß der Geist, nachdem er einmal gebrochen — und der Bruch war nothwendig — endlich den dogmatischen Glauben als ein unerträgliches Joch unbedingt von sich warf. Stürzte gleich der Geist, dem lästigen Joche entronnen, zunächst, wenigstens in Frankreich, nur in das Element der Sinnlichkeit: das Vergnügen (le Plaisir) ist wahrer, geistreicher, wohlthätiger, göttlichmenschlicher als ein Flagellanten-Glaube, der mit Natur und Vernunft in Widerspruch steht und nichts anderes als häßliche Caricaturen von Menschen hervorbringt. „Das Vergnügen bewohnte nie unreine und verdorbene Herzen*).“ Das Vergnügen ist ein Ausfluß der Gottheit, aber der Glaube, der dem Menschen Torturen anthut, nur Menschenwerk; das Vergnügen ist durch sich selbst ein positiver Begriff, in seinem höchsten Grade gedacht eine göttliche Vollkommenheit — die Seligkeit;

*) De la Mettrie: L'art de jouir. Oeuv. phil. T. II.

aber der Glaube paßt weder im Positiv noch Superlativ auf Gott — Gott ist wohl das glückseligste, aber nicht das gläubigste Wesen. Was aber nicht in Gott ist, kann auch nicht aus Gott kommen. Das Vergnügen macht den Menschen frei (wenn auch nur in einem untergeordneten Sinne), aber der Glaube beschränkt ihn nur auf sich selbst. Das Vergnügen ist nicht ein selbstsüchtiges, nein! ein kindliches, theilnehmendes, freigebiges, gütiges, liebevolles Wesen; es wird entzückt von der Schönheit des Gegenstandes; es opfert, hingerissen von seinen Reizen, dem Genusse des Geliebten, sich selbst vergessend, sein zeitliches und ewiges Wohl rücksichtslos auf. Aber der Glaube macht den Menschen nur bedacht auf sich, nur erpicht auf sein ewiges persönliches Heil, und erfüllt ihn mit beständiger Angst und Furcht, er möchte durch irgend einen Genuß, durch irgend einen freien Gedanken seine ewige Seligkeit verscherzen. Der orthodoxe Arnauld betrachtete selbst diesen unschuldigen Ausspruch Malebranche's, „daß der Genuß jedes Vergnügens, so lange wenigstens als er dauert, glücklich macht," als einen höchst gefährlichen, verdammungswerthen Satz *). Daher die dem Psychologen interessante Erscheinung, daß gerade die eifrigsten Orthodoxen, d. h. die Menschen, welche das pure, blanke, das durch keine anderweitigen Zuthaten beschränkte und gebundene Wesen des Glaubens in sich darstellten, d. h. unbedingt, rücksichtslos, leidenschaftlich, aber eben darum wahr aussprachen, die selbst- und gelbsüchtigsten Personen von der Welt waren. Ohne Ketzer, ohne Ungläubige kann der Orthodoxe nicht leben; der Ketzer ist ihm ein natürliches Bedürfniß. Sind ihm keine Ketzer gegeben, so muß er sich selbst welche machen. Warum aber? weil das nur auf sein ewiges Heil erpichte, nur auf sich concentrirte Selbst des Orthodoxen allein in den Momenten des Zorns, des Hasses von sich frei, außer sich versetzt wird. Die Wuth gegen den Ketzer ist nur die Wuth gegen seinen eigenen, befangenen und gepreßten

*) S. hierüber Nouv. de la rép. des lett. p. 348. p. 445 u. s. w.

Zustand. In den Wallungen des Zorns entschädigt er sich für den Mangel der natürlichen freien Empfindungen der Freude und Liebe, welche er aus ängstlicher Sorge für die überirdischen Freuden des Paradieses sich nicht vergönnt oder wenigstens verbittert. Die leichten Augenblicke in der Seele des Orthodoxen sind nur die Momente, wo das Zornfeuer seine Augen erleuchtet. Gerade durch seinen Haß gegen den (natürlichen) Menschen versöhnt er sich wieder mit dem Menschen, denn er gesteht dadurch ein, daß auch der Gläubige auf einem sehr natürlichen Standpunkt steht. Freilich könnte man seinem ränke- und selbstsüchtigen Benehmen ein dogmatisches Interesse zu Grunde legen, das Interesse nämlich, den Ungläubigen das Dogma von der Erbsünde und von dem Grundverderbniß der Menschheit durch ein Argumentum ad hominem zu insinuiren. Ohne Grund ist diese Vermuthung nicht; denn wenn das Leben des Orthodoxen eine redende Dogmatik sein muß, wenn alle Glaubensartikel in ihm ausgeprägt werden sollen, so muß er doch gewiß auch dem höchst-wichtigen Kapitel von der Erbsünde und ihrer Folge einen besondern Ehrenplatz in seinem Leben anweisen. Ist denn nicht von jeher ein Angriff auf die Erbsünde mit dem Vorwurf der Unchristlichkeit, ja des Atheismus gestempelt worden? Ist der Glaube an den Teufel, an die Sünde nicht stets eben so heilig gewesen, als der Glaube an Gott? Der Orthodoxe muß also gewisser Maßen als die personificirte Erbsünde unter den Menschen umherwandeln. Muß er denn nicht den Ungläubigen mit einem guten Exempel vorleuchten? Aber wie könnte er das, wenn er immer gut wäre? Der esprit fort würde nothwendig daraus schließen, daß das Gute seine Natur wäre. Er muß also ex professo von Zeit zu Zeit wenigstens zeigen, daß er ein grundverdorbener Mensch ist, um zu beweisen, daß das Gute, was er thut, nicht aus ihm selbst kommt, sondern nur eine Wirkung der Gnade ist. Er muß also von Zeit zu Zeit die Maske der Orthodoxie fallen lassen, um den natürlichen Menschen in seiner ganzen Blöße hinzustellen. Und nicht sauer wird ihm diese Aufgabe. Er hat ja den

Vorzug vor dem Ungläubigen voraus, daß er sich seiner Blößen, seiner Sünden nicht zu schämen braucht. Ja, er darf sich nicht einmal schämen; er würde durch die Scham sein Dogma widerlegen, denn die Scham ist ein natürliches Gefühl der Unschicklichkeit und Unwürdigkeit, eine vom Glauben unabhängige Mißbilligung einer Handlung, noch ein alter Ueberrest von der ursprünglichen Unverdorbenheit. Mit schamlosem Wohlgefallen muß er daher sich an seinen Sünden als ganz natürlichen, sich von selbst verstehenden Folgen der verderbten menschlichen Natur weiden. Sollte er aber auch die esprits forts ihrem eigenen Schicksal überlassen, so ist er doch, schon in Beziehung auf sich selbst, genöthigt, der Erbsünde von Zeit zu Zeit ihren Lauf zu lassen, denn wie könnte er sonst die Wirkungen der Natur von den Verdiensten und außerordentlichen Wirkungen des Glaubens unterscheiden?

Achtes Kapitel.

Bayle's Bedeutung als Polemiker.

Wenn uns Bayle's Polemik auf dem Gebiete der dogmatischen Theologie in ihrem Resultate unbefriedigt läßt, ja selbst widerlich afficirt, indem er hier, im Kampfe zwischen Neigung und Gesetz, zwischen Natur- und positivem Rechte, zwischen Vernunft und Glaube, sich selbst Gewalt anthut, und nur eine conditionelle, clauselvolle, unentschiedene, sich selbst widersprechende Sprache führt: so versöhnt er uns dagegen da, wo der Gegenstand ihm keine widernatürlichen Schranken auferlegt, wo er frei und rücksichtslos für das Wahre und Rechte in den Kampf treten kann, wieder mit sich, und flößt uns eben so wohl durch die moralischen, als intellektuellen Eigenschaften seiner Polemik

Achtung und Verehrung ein. Ein solcher Gegenstand war für ihn vor Allem der Katholicismus seiner Zeit. — Bayle steht hier als Polemiker um so bedeutungsvoller da, als er kein befangener, sondern ein freier, ein unbestochener, ein über Parteiinteressen erhabener Kopf ist, was schon daraus hervorgeht, daß er auch die Schwächen und falschen Lehren seiner Glaubensgenossen namentlich in praktischer Beziehung kräftig bekämpft, daß er den protestantischen Orthodoxen, so oft sich nur die schickliche Gelegenheit dazu darbietet, wegen ihrer Parteisucht, ihrer Beschränktheit, ihres Eigendünkels tüchtige Hiebe versetzt, und selbst die verhaßtesten Feinde des Protestantismus, die Jesuiten gegen ungerechte Beschuldigungen in Schutz nimmt. Zum Beweise nur folgendes, eben sowohl Bayle, als die Protestanten seiner Zeit charakterisirende Dokument. Die Protestanten nahmen Bayle eben diese seine Unparteilichkeit gegen die Jesuiten übel. Er erwidert aber darauf: „Ein geschichtliches Wörterbuch darf nicht die Spuren einer leidenschaftlichen Eingenommenheit an sich tragen, und ich habe mich so viel als möglich davon frei gehalten, sowohl hinsichtlich ihrer, als in Betreff aller andern Gegenstände .... man beschuldigt sie vieler Dinge (wie es gewöhnlich geht, wann der Haß allgemein geworden ist), wovon man keinen Beweis hat, die man aber auf Antrieb der Vorurtheile leichthin glaubt. Wie viel Dummheiten und Lügen tischen sie gegen die protestantischen Prediger auf, sie und die andern papistischen Geistlichen. Die Eingenommenheit ist die Leidenschaft, die sie beseelt. Der Mensch ist überall Mensch. Das Beispiel von dem, was die Vorurtheile gegen uns aufbringen, muß einen Geschichtschreiber im Zaume halten und ihn zu dem Glauben verpflichten, daß wir manchmal gegen unsere Feinde ungerecht sein können. Was ist also zu thun? Nichts zu behaupten, als auf den Grund öffentlicher und wohlbegründeter Beweise. Ich erinnere mich, welchen Kummer ich einigen Ausgewanderten verursachte, als ich so frei war, ihrer Behauptung, daß Ravaillac Jesuit sei, zu widersprechen. .... Ein wahrer Schmerz ergriff sie

darüber, daß ich sie zwang zu glauben .... daß sie sich täuschen*)." Bayle ist ein streng gewissenhafter Polemiker, wie Historiker. Er schildert selbst trefflich, bei Gelegenheit seiner Streitigkeit mit Jurieu, seine Gewissenhaftigkeit: „Bis ins Abergläubische geht seine Vorsicht, wenn es sich darum handelt, zweifelhafte Dinge zu behaupten oder zu läugnen; er fürchtet immer, daß, was er behauptet, nicht offenbar genug wahr, und was er läugnet, nicht offenbar genug falsch sei. Seine Redlichkeit geht so weit, daß er's sich zur Gewissenssache macht, die Gründe seines Gegners nicht zu schwächen, den wahren Sinn seiner Worte nicht zu entstellen, noch falsche Folgerungen daraus zu ziehen; und dadurch beraubt er sich einer Menge Vortheile bei seinen Lesern, und sollte er ja auf ein Versehen oder eine Unwahrheit verfallen, so könnte er sich darüber kaum beruhigen**)." Wahrhaftigkeit und Gerechtigkeit ist das Gesetz seiner Polemik. Er verschmäht es, zu niedrigen Mitteln seine Zuflucht zu nehmen; aber er braucht es auch nicht; er hat — etwa die Fälle ausgenommen, wo er den Vorwurf der Irreligiosität und Ungläubigkeit von sich abwälzt, — ein Vorwurf, gegen den er für seine Zeit um so weniger gleichgültig sein konnte, als dieser seinen ganzen wissenschaftlichen Credit und damit seine literärische Wirksamkeit gefährdet hätte, wenn er ihn auf sich sitzen ließ — kein persönliches, überhaupt kein beschränktes, partikuläres Interesse zu vertreten; überdem verheißt ihm stets das Gefühl der Ueberlegenheit seines Geistes im Verhältniß zu seinen Gegnern schon an und für sich den Sieg. Was namentlich sein Verhältniß zum Katholicismus betrifft, so gab er schon in seiner Jugend eine merkwürdige Probe von der Gerechtigkeits- und Wahrheitsliebe seiner Seele. Das audiatur et altera pars trieb nämlich den wißbegierigen Jüngling an, auch die Streitschriften der Katholiken zu lesen, um seine Religion zu prüfen.

---

*) Lettre 322. p. 859. Oeuv. div. T. IV.

**) La chimère de la cab. de Rotterd. p. 741.

Ihre Gründe machten einen solchen Eindruck auf seinen Geist, daß er selbst zum Katholicismus überging. Indeß nach abermaliger reiflicher Ueberlegung und Berathung mit sich kehrte er wieder zum Protestantismus zurück. Es ist diese Begebenheit die merkwürdigste in der Jugend Bayle's, ein höchst charakteristischer Zug von der Freiheit und dialektischen Beweglichkeit seines Geistes. Bayle erzählt sie selbst. „Während Bayle auf der Akademie in Püy-Laurens Philosophie studirte, beschränkte er sich nicht auf die Lektüre seiner Hefte, so, daß er nicht auch einige Controvers-Schriften gelesen hätte, und zwar nicht in der gewöhnlichen Absicht, nämlich um sich in den vorgefaßten Meinungen zu bestärken, sondern um nach dem großen Princip der Protestanten zu prüfen, ob die Lehre, die man mit der Milch eingesogen hat, wahr oder falsch ist: wozu die Verhörung der beiden Parteien erforderlich ist. Darum war er begierig, die Gründe der Katholiken in ihren eigenen Schriften zu lesen. Er fand so blendende Einwendungen gegen den Lehrsatz, der auf Erden keinen sprechenden Richter anerkennt, dessen Entscheidungen sich zu unterwerfen der Einzelne verpflichtet wäre, wann Streitigkeiten über religiöse Punkte vorkommen, daß er, unfähig sich selbst Antwort zu geben, wann er diese Einwendungen las, und noch unfähiger, seine Grundsätze gegen einige feine Controversisten, mit denen er in Toulouse stritt, zu vertheidigen, sich für einen vom Wege des Heils verirrten Schismatiker ansah, und sich verpflichtet glaubte, mit dem Hauptstamm sich wieder zu vereinigen, als dessen losgerissene Zweige er die protestantischen Gemeinden betrachtete. Als er sich wieder damit vereinigt hatte, setzte er im Jesuiten-Collegium seine Studien fort, wie in den Ländern, wo die Römische Kirche herrschend ist, beinahe alle Studirende thun, von welchem Stande und Berufe sie auch sein mögen. Aber nachdem die übertriebene Verehrung, die er den Creaturen erweisen sah, ihm großen Verdacht erregt, und die Philosophie ihn befähigt hatte, die Unmöglichkeit der Transsubstanziation besser einzusehen, machte er den Schluß, daß die Einwendungen, denen er erlegen, nur auf

Scheingründen beruhen, und indem er die beiden Religionen einer neuen Prüfung unterwarf, fand er das Licht wieder, das er aus den Augen verloren hatte, und ging ihm nach, ohne Rücksicht auf zeitliche Vortheile, deren er sich beraubte, noch auf tausend Widerwärtigkeiten, die, wann er ihm nachging, unvermeidlich schienen*)."

Bayle's Polemik gegen den Katholicismus ist theils allgemeiner, theils specieller Natur. Von dieser letztern Art seiner Polemik haben wir nur eine Schrift mit dem Titel: Ce que c'est que la France toute catholique sous le règne de Louis le Grand. Lettre écrite de Londres**). Nur eine und noch dazu sehr kurze Schrift. Gerade aber darin, daß sie ein ῾απαξ λεγόμενον ist, und in ihrer concentrirten Kürze, wodurch sie sich von den sonst so weit ausgedehnten Schriften Bayle's vortheilhaft unterscheidet, liegt das Salz dieser Schrift. Sie bezieht sich lediglich auf die Widerrufung des Edikts von Nantes, erfolgt anno 1685, im 38. Lebensjahre Bayle's. Sie ist einzig in ihrer Art, wie die That, worauf sie sich bezieht; sie ist, so zu sagen, der charakteristische Ausdruck, der terminus technicus, das epitheton ornans, das specifische nota bene dieser glorreichen That — ein gepfeffertes Sarkasma, ein gallenbitterer Pfuiteufel der tiefsten, aber gerechtesten Indignation. Nicht die Widerrufung des Edikts an sich selbst, nicht diese That als solche — Bayle hatte nichts anderes erwartet — nur die moralische Beschaffenheit des Verfahrens, diese heimtückische, trügerische, lügenhafte, feige und doch grausame Weise, wie man vor der That verfuhr, und die Schamlosigkeit, mit welcher man nach der That eine schändliche Handlung als eine preiswürdige That ausposaunte, die Dreistigkeit, mit der man die erwiesensten Thatsachen läugnete, der ganzen Menschheit ins Gesicht läugnete, daß gewaltsame und andere schnöde Mittel angewandt worden seien, um die Ketzer in den

*) La chimère de la cab. de Rott. p. 759.

**) Oeuv. div. T. II. p. 337—354.

Schooß der allein selig machenden Kirche zurückzuführen — nur dies war es, was Bayle aufs Tiefste empörte, und wogegen er im Namen der Wahrheit und Gerechtigkeit aufs energischste protestirte. Kein persönliches, kein Parteiinteresse inspirirte ihn: obwohl bitter, ist daher doch wahr, was er sagt: jedes Wort belegt die That; seine Schrift ist nichts anderes als die Stimme des strafenden Gewissens, das sich mitten im Taumel des Jubels über das ganz und gar katholische Frankreich als ein gewiß sehr störendes mal-à-propos erhob. Aber eben das Gewissen liebt keine Euphemismen und Paraphrasen: es nennt die Dinge bei ihrem wahren Namen: die Lüge Lüge, den Meineid Meineid. Nichts für ungut, mein Herr! — so beginnt die Stimme des bösen Gewissens — wenn ich auf ein Viertelstündchen euer Freudengeschrei und die Glückwünschungen unterbreche, die man euch zur gänzlichen Vernichtung der Ketzerei von allen Seiten schreibt. ... Ich bin im Begriff, euch eine andere Sprache zu führen, die ihr wahrscheinlich etwas rauh finden werdet; aber immerhin! Eine kleine Beschämung könnte euch nicht schaden, und ihr Alle, wie ihr seid, verdient sie so wohl, daß man euch nur gibt, was euch gehört, wie man euch ohne Komplimente die ärgerlichsten Wahrheiten sagt. ..... Die Freude, die ihr inmitten eurer Triumphe fühlt, vergönnt euch nicht, die Sache gehörig zu prüfen. Ihr glaubt so oben hin und aus einem schmählichen Vorurtheil, daß Alles, was man uns angethan, gerecht sei, da es von einem für die wahre Religion so glorreichen Erfolg begleitet war. Aber täuscht euch hierin nicht: euere Triumphe sind vielmehr die des Deismus, als die des wahren Glaubens. Ich wollte, ihr hörtet diejenigen, die keine andere Religion als die der natürlichen Billigkeit kennen. Sie betrachten euer Betragen als einen unwiderleglichen Beweis, und wann sie weiter zurückgehen und die Verheerungen und Grausamkeiten erwägen, die euere katholische Religion im Laufe von sechs bis sieben Jahrhunderten überall verübt hat, so können sie sich nicht enthalten zu behaupten, daß Gott wesentlich zu gut ist, um Urheber eines

so verderblichen Dings zu sein, wie die positiven Religionen, daß er dem Menschen nur das natürliche Recht geoffenbart hat, daß aber unserer Ruhe feindliche Geister im Finstern kamen, um auf dem Gebiete der Religion Zwietracht zu säen durch Gründung gewisser besonderer Gottesverehrungen, von denen sie wohl wußten, daß sie ein ewiger Samen von Kriegen, Metzeleien und Ungerechtigkeiten sein würden. ... Rohe Gewalt und Unredlichkeit, das sind die beiden hervorstechendsten Kennzeichen eurer Kirche; sie läßt an allen Orten ihres Durchzugs einen so üblen Geruch davon zurück, daß trotz ihrer Frechheit im Lügen, die Geschichte uns diese schmählichen Spuren aufbewahrt hat. ... Der liebe Gott bewahre uns davor, daß dies Unglück Europa nicht widerfahre, ich meine das, unter euer Joch wieder zu fallen; denn wie viel Verbrechen, Frevel, Rohheiten, Gewaltthaten und Meineide würde euch das kosten! Und sollte es je dazu kommen, dann wahrlich würde man sagen können, was Lucretius von Epikurs Zeitalter sagte:

Humana ante oculos foede cum vita jaceret
In terris oppressa gravi sub religione,
Quae caput a coeli regionibus ostendebat
Horribili super adspectu mortalibus instans.

Man muß gestehen, mein Herr, daß eure Beharrlichkeit in demselben Charakter etwas Erstaunliches ist. Alles wird man satt und die Welt ist ein Schauplatz beständigen Wechsels. Gleichwohl bleibt eure Kirche immer auf ihren zwei Füßen, die da sind Unredlichkeit und Gewaltthätigkeit. Welche Maschinen sie auch in Bewegung zu setzen versuche, diese beiden müssen stets wieder an die Reihe kommen. Man hat neuerdings ein schönes Beispiel gesehen. Es hatte den Anschein, als wolltet ihr euch mit eurer Unredlichkeit begnügen, denn man sah euch einige Jahre lang die Reformation nur durch richterliche Aussprüche, Processe und Chicanen unterwühlen. Viele waren überzeugt, ihr würdet in diesem Geleise bleiben. Ihr wurdet aber einer so gezwungenen Stellung und Handlungsweise bald überdrüssig; das hieß eigentlich nur auf

Einem Fuße gehen und hüpfen; so seid ihr denn zu eurer vorigen natürlichen Lage zurückgekehrt, d. h. zu Betrug und Gewaltthätigkeit; ihr habt unsere Häuser mit Soldaten angefüllt, und nach Ausübung unzähliger Grausamkeiten behauptet ihr mit der äußersten Unverschämtheit, daß man keine andere als gelinde Mittel angewandt habe. Diese Unredlichkeit ist euren Grundsätzen so tief eingewurzelt, daß man sich nicht genug über Die verwundern kann, welche das englische Parlament getadelt haben, weil es den gegenwärtig regierenden König nicht schwören ließ, daß er die religiösen Angelegenheiten in dem vorgefundenen Zustand belassen wolle. Weit entfernt, dies zu tadeln, muß man die L[illegible]heit dieser ehrwürdigen Gesellschaft rühmen, die sich mit dem Worte [illegible]gte, das der König in der Eigenschaft eines braven Mannes, eines Ehrenmannes gegeben hatte. Diese Verpflichtung ist noch einmal so stark, als die Eide, die er als Katholik hätte ablegen können; denn da der Monarch in letzterer Eigenschaft von den Personen eures Standes abhängt, so würdet ihr ihm bald bewiesen haben, daß sein Eid kein unauflösliches Band sei, und daß er nur nach Umständen verpflichte, d. h. so lange als die Gelegenheit ihn zu brechen nicht günstig sei, dergestalt, daß man sich auf die Eide, die er als Christ nach römischem Schnitte geschworen hätte, nicht verlassen dürfte; dagegen kann man sich allerdings auf das Wort verlassen, das er in der Eigenschaft eines redlich gesinnten Fürsten gegeben, eines Mannes, der den Ruf eines aufrichtigen, freimüthigen und edlen Mannes liebt, der den Ruhm nach dem Maßstabe viel reinerer Begriffe liebt, als die, welche ihr den Fürsten beibringt, um sie zum Werkzeug eurer ungerechten Leidenschaften zu machen. ... Für meinen Theil, wenn ich künftig mit Katholiken zu thun bekomme, so werde ich sie vor Allem fragen: in welcher Eigenschaft wollt ihr mit mir verkehren? Als Katholiken? Sagen Sie Ja, so antworte ich ihnen, daß sie sich nur zurückziehen sollen, daß ich in dieser Beziehung kein Vertrauen zu ihnen fassen könne; wollen sie aber als rechtschaffene Menschen verkehren, so ist es etwas Anderes. Die

Eide, die ihr als Katholiken schwört, sind nur ein Spinnengewebe; ihr blast darüber hin und es ist zerrissen. Man braucht euch nur zu sagen, daß ihr durch die Beleidigungen, die ihr einem Hugenoten anthut, ihn zum Katholischwerden bewegt, um seinen Proceß gegen euch zu gewinnen und ihr rechnet euch den Meineid zum Verdienste an, und eben so verhält es sich mit euren übrigen Handlungen. Welch ein Triumph, um es nochmals zu sagen, ist das für diejenigen, welche behaupten, Gott habe uns keine andere Religion geoffenbart, als das natürliche Licht, das nie ermangeln würde, uns sicher anzuzeigen, was billig und rechtschaffen, was unsere Pflicht gegen Gott und den Nächsten ist, wenn wir's nicht durch so viele Andächteleien und Lehrmeinungen verdunkelten, die, sagen sie, ein unserer Ruhe feindliches Wesen schlau und unmerklich uns in den Kopf gesetzt hat; welch ein Triumph, sage ich, für diese Gottlosen, zu sehen, wie die einzige Religion, die deutliche Spuren der Göttlichkeit an sich trägt, in dem größten Theil ihrer Anhänger so ungeheuer tief gesunken ist, und wie dieser darauf ausgeht, den übrigen Theil ins Verderben mit sich hinabzuziehen. Eine bessere Lection im Malebranchismus könnte man nicht geben; denn wäre es Gottes würdig, oft nach besondern Absichten und durch Wunder zu handeln, hätte er's geschehen lassen, daß eine so verdorbene Kirche, wie die eurige, eine Kirche, die durch die Ungeheuerlichkeit ihrer Grundsätze und durch die Niederträchtigkeit einiger ihrer Satzungen den Abscheu und die Verachtung der ganzen Erde verdient hat, in dem Grade sich ausbreite, und durch eine lange Reihe von Betrügereien, mit Beihülfe von Dragonern und Soldaten, die am Ende die Hauptrolle bei dem schönen Unternehmen gespielt haben, eine reformirte Partei, ein Häuflein Unschuldiger, die Gott in der Einfalt des Evangeliums dienten, unterdrücken? .... Nein! die Gottlosen sollen von eurem langen und lästigen Glück ferner nicht sagen, was sie ehedem von Sylla sagten; es ist kein Fehler der Vorsehung; vielmehr muß man ausrufen, wie der unglückliche Kaiser Mauritius, als er in Phocas' grausamen Händen sich befand: Justus es,

Domine, et justa sunt tua judicia. Die Welt ist so bös, daß es zur Ordnung, zur unveränderlichen Ordnung, dem höchsten Gesetze Gottes gehört, daß sie zugleich unglücklich und lächerlich sei. Da nun aber Gott nur nach dem Maße einer unendlichen Weisheit handelt, so muß er die Welt auf den kürzesten und geeignetsten Wegen strafen, und gilt es, die Menschheit in den Zustand zu versetzen, in dem sie um ihrer Sünde willen zu sein verdient, in einen unseligen und lächerlichen Zustand, so kann ich mir kein geeigneteres, kürzeres, wirksameres Mittel denken, als die römische Kirche in großem Glücke und Ansehn zu erhalten. Wofern nur eure Kirche in blühendem Zustande ist, so habt ihr nie zu fürchten, daß die andern Menschen nicht auf tausenderlei Weise nach Gebühr gepeinigt werden. Eine zum Dreinhauen allzeit fertige Geisel der göttlichen Gerechtigkeit wird sie sein; nothwendig seid ihr dem gerechten Richter der Menschen, um ihm besondere Absichten und Wunder zu ersparen u. s. w. Von einem Könige von Portugal, der Bevölkerung in die neue Welt schickte, sagt man, er habe Sorge getragen, daß weder Advokaten, noch Staatsanwälte hinkämen, damit sie nicht den Samen der Processe dort einschleppten. Aber weit besser wäre es gewesen, weder Priester, noch Mönche hinzuschicken; denn das ist ein Krebsschaden, der ewig um sich frißt und aus dem Innersten der Seele alle natürliche Billigkeit und Rechtschaffenheit verjagt, um dafür Hinterlist und Grausamkeit einzupflanzen, die da immer auf die Gelegenheit lauern, Empörungen, Bürgerkriege und Kreuzzüge zu erregen, wodurch nach dem angeblichen Sinn der Parabel Jedermann mit offener Gewalt gezwungen würde, die Grimassen zu schneiden, die sie wünschen. Wüßte ich einen Winkel in der Welt, wo sie ihre verfolgungssüchtigen Grundsätze, sei es überreif oder erst im Keime, nicht hinbrächten, o wie gerne würde ich schon morgen mich dahin versetzen, und ich wollte, Lafontaine hätte es gewagt, von eurer Sippschaft zu sagen, was er vom Schulmonarchen und Schuljungen gesagt hat:

Et ne sais bête au monde pire
Que l'écolier, si ce n'est le pédant;
Le meilleur de ces deux pour voisin, à vrai dire,
Ne me plairoit aucunement.

Und sollte es euch gelingen, auch hier euch einzunisten, morgen, wenn ich kann, reise ich nach Grönland ab.

Ultra Sauromatas fugere hinc libet et glacialem
Oceanum.

Wie richtig hat man von euch gerade das Gegentheil von dem gesagt, was Plato von den Philosophen sagte; denn ich glaube nicht, daß sich ein größeres Unglück auf Erden ereignen könnte, als wenn ihr entweder herrschtet, oder wenn die Herrscher Pfaffen wären. Ich bin so entrüstet und empört über eure betrügerischen und rohen Grundsätze, daß, wenn Plato's Republik irgendwo herzustellen wäre, ich keineswegs den Geschmack eines neuern Schriftstellers theilen könnte, der erklärt hat, daß er sich nicht dahin versetzen würde; ja in der Aufwallung meines Zorns, beim Anblick des traurigen Zustands, in den ihr die Eigenschaft eines Christen gebracht habt, wandelt mich fast die Lust an, mit Averroës auszurufen: möchte doch meine Seele bei der der Philosophen weilen, da die Christen anbeten, was sie essen, und ich füge hinzu, da sie einander selbst auffressen, wie der Wolf die Schaafe."

Bayle's Polemik gegen den Katholicismus in allgemeiner Beziehung enthält sein mehrmals schon erwähnter Commentaire philosophique und seine Critique générale de l'histoire du Calvinisme, nebst der Fortsetzung derselben: Nouvelles lettres de l'auteur de la Critique générale*) — eine Schrift, in welcher Bayle den Protestantismus gegen die Beschuldigungen des Jesuiten Maimbourg, des Verfassers dieser Histoire du Calvinisme, mit eben so viel Kraft, als Witz und Gelehrsamkeit verthei-

*) Oeuv. div. T. II. p. 1—336.

digt, aber zugleich natürlich mit der Defensive die Offensive ergreift. Die ersten Briefe — auch diese Schrift ist nämlich in Briefform eingekleidet — beschäftigen sich größtentheils nur mit ganz speciellen Dingen oder mit der Widerlegung ganz alberner Vorwürfe, wie z. B. daß die Reformatoren nur aus Heirathslust die römische Kirche verlassen hätten, Vorwürfe, die indeß Bayle zu weitläufigen Erörterungen (besonders in den Nouvelles lettres) veranlassen. Erst mit dem dreizehnten Briefe kommt er auf Gegenstände allgemeinerer Natur. Er widerlegt nämlich hier die triviale Beschuldigung, daß die Ketzer nothwendig Feinde des Staates, Rebellen seien. „Der Revolutionsgeist, sagt er, — um nur einige Proben der Vollständigkeit wegen auch aus dieser Schrift zu geben — hängt nicht davon ab, ob man ein Ketzer oder Orthodox ist. Die Lust, das Joch seines Fürsten abzuwerfen, hängt fast immer ab von dem Charakter des Volkes oder von der Weise, wie man es behandelt, oder von dem Einfluß, den ehrgeizige Köpfe auf die Masse ausüben. Die Italiener sind stockkatholisch, und doch waren nirgends Empörungen, Bürgerkriege, Regierungswechsel häufiger als in Italien. ... Mr. Maimbourg gibt der Stadt Paris das ehrenvolle Zeugniß, daß sie jederzeit großen Eifer für die wahre Religion gezeigt hat, und doch hat sie sich häufig gegen ihre Könige empört. Wer kann, um nicht von der alten Zeit zu reden, ohne Schauder die Geschichte von den Ereignissen in dieser Stadt vor und nach dem Tode Heinrichs III. lesen? Toulouse ist ohne Widerrede die bigoteste Stadt Europas; schwerlich waren je die Heiden so vernarrt in ihre falschen Götter, als diese Stadt in die Reliquien der Heiligen vernarrt ist. Mr. Maimbourg rühmt ihr nach, daß sie sich ganz rein von der Pest der Ketzerei erhalten habe, obgleich von mehreren protestantischen Orten umringt, und daher sei wie die Lilie unter den Dornen. Aber gleichwohl kann man den Hochverrath nicht höher treiben, als diese Stadt unter der Regierung Heinrichs III. ihn trieb. Der erste Präsident Duranti, ein guter Katholik, aber auch treuer Diener des Königs gegen die Ligue, bemühte sich

vergeblich, diese große Stadt im Gehorsam zu erhalten; er lud ihren Haß dadurch so sehr auf sich, daß er grausam ermordet, sein Leichnam durch die Stadt geschleppt und an dem gemeinen Galgen aufgeknüpft wurde. Das Bildniß des Königs wurde ihm gegenüber aufgehängt, und das Volk schrie dabei mit teuflischer Frechheit: „Da bist du nun mit deinem König, den du so liebtest.“ Im siebzehnten Briefe bringt B. diese Materie wieder zur Sprache und vertheidigt die Hugenotten gegen den Vorwurf, daß sie die Urheber der Uebel gewesen, in die Frankreich die Bürgerkriege gestürzt hätten, und wälzt die Schuld auf die Tyrannei des Papstthums. „Jener Gesandte, der den Papst also anredete: Primatu Abel, gubernatu Noë, ordine Melchisedec, dignitate Aaron und endlich zum Schluß ihm sagte, daß er wäre der Großsultan der Christen (le grand turc des chrétiens), hatte mehr Recht, als er dachte.... Wenn man ihm nicht blindlings glaubt, wenn man die Kühnheit hat zu denken, wenn man nicht alles Licht des eigenen Gewissens und Verstandes zu seinen Gunsten auslöscht, so ist man schon ein erklärter Rebell, ein Feind Gottes und seiner Kirche, verbannt und verdammt. Aber auch der Türke duldet keine Prüfung, keine Untersuchung, er verlangt blinden Gehorsam.“ „Ich habe mich daher nie genug wundern können, daß man die Ketzer aufforderte auf dem Concilium zu Trient zu erscheinen, denn man konnte kein guter Katholik sein, ohne zu glauben, daß alles, was sie vorbringen würden, falsch, ketzerisch und längst schon vom Vatikan verdammt wäre. Nun ist es aber absurd, einen Theologen aufzufordern, seine Gründe zu sagen, wenn man ihm keine Hoffnung gibt, daß man ihm in dem Falle, wo er nachweist, daß er Recht hat, Recht geben wird, und eben diese Hoffnung konnte das Concilium den Protestanten nicht lassen, weil es nach den Principien der katholischen Kirche unmöglich war, daß die Ketzer Recht hatten. Die Schuld der Religionskriege fällt daher auf die Papisten, welche sich ein Recht anmaßten, das ihnen nicht zustand — das Recht, die Ketzer grausam zu verfolgen und die barbarischsten

Todesstrafen über sie zu verhängen. ... Das Gewissen zwingen wollen, ist ein offenbarer Angriff auf die Rechte der Gottheit — und nur in diesem Attentat muß man die Quelle von den Uebeln erkennen, die Frankreich verwüsteten." „Sage man doch nicht, daß sich der Staat auf keine tolerirte Religion verlassen könne. ... Die Politik kann mit vielen triftigen Gründen nachweisen, daß es dem Staate sogar vortheilhaft ist, mehrere Religionen zu dulden, und die Geschichte des österreichischen Hauses, welches in eine erbärmliche Nichtigkeit versunken ist, weil es nur eine Religion dulden wollte, zeigt, daß die so sehr gerühmte Religionseinheit nichts zum Glücke eines Königreichs beiträgt. Das Haus Oesterreich, das nur eine Religion duldete, ist vielleicht rettungslos zu Grunde gerichtet, wenn die Protestanten es nicht noch in seinem Falle unterstützen, und Frankreich, welches bis jetzt zwei Religionen duldete, hat sich zu einer solchen Höhe emporgeschwungen, daß es durch ganz Europa gebietet." „Thöricht ist es, wenn die katholische Kirche ihr Verfolgungsrecht daher leiten will, daß sie die wahre, die anderen Kirchen aber die falschen sind, denn sie stützt sich hier nur auf ihre eigene Ueberzeugung; die andern Kirchen sind aber eben so überzeugt, daß sie die wahre Kirche sind, und hätten daher ein eben so gutes Recht zur Verfolgung als sie. Thöricht ist es gar, wenn die Herren mit ihrem Alterthum kommen. Wenn dieser Grund des Alters gelten sollte, so müßten wir heute noch in ganz Europa das Christenthum abschwören, und den Cultus der falschen Götter an seine Stelle setzen: „die Könige Frankreichs waren eher Heiden als Christen." (Br. 20.) „Ueberdem ist denn eure Religion noch dieselbe als sie vor Alters war? Die bigotesten Theologen räumen ein, das wenigstens die Gebräuche und Ceremonien sich verändert haben. Ein günstiges Zeichen für die Unbeständigkeit der Dogmen. Alles ändert sich in der Welt; die Religion ist von dieser allgemeinen Regel nicht ausgenommen: sie hat kein besonderes Privilegium*)."

*) Lettre XIII. Nouvelles lettres critiq. p. 256—257.

„Eitel sind daher die Gründe, mit welchen man die Bedrückungen der Protestanten unter Ludwig XIV. und selbst die Widerrufung des Edikts von Nantes rechtfertigen will. (21. u. 22. Brief.) Das schrecklichste Verbrechen ist die Verletzung seines Wortes und der Heiligkeit des Eides, der uns das Allerheiligste sein sollte. Verrucht war daher die Moral des Papstes Pius IV., der unablässig in Carl IX. drang, daß er den mit dem Prinzen Condé abgeschlossenen Vertrag brechen sollte." „Aber freilich Eide zu brechen macht den Herren keine Schwierigkeit: sie brauchen nur zu sagen: die Zeiten und Personen haben sich geändert, es existiren also nicht mehr die Gründe des Vertrages." „Ja, sie rechtfertigen selbst alle ihre Handlungen lediglich mit dem Privilegium ihrer Unfehlbarkeit." (16. Br.) Aber was ist Unfehlbarkeit? „Es ist nichts ergötzlicher, als zu sehen, wie die Herren der römischen Kirche selbst über Hauptpunkte sich zanken. Die Herren brüsten sich, an der Tradition ein unerschütterliches und unveränderliches Princip zu besitzen. Sie werfen uns spöttisch vor, daß die Bibel eine wächserne Nase ist, die man nach Belieben drehen und wenden kann. Aber die Tradition ist noch bei weitem mehr eine wächserne Nase als die Bibel. ... Noch heute weiß man nicht, was man von der unbefleckten Empfängniß der heiligen Jungfrau und Mariä Himmelfahrt halten soll. Die Thomisten, welche die unbefleckte Empfängniß läugnen, behaupten, daß die Tradition für sie sei. Die Scotisten, welche der entgegengesetzten Meinung sind, behaupten auch, daß die Tradition aller Jahrhunderte für sie sei, und erwarten mit Ungeduld den glücklichen Augenblick, wo es dem heiligen Geist belieben wird, in die Seele seiner Heiligkeit herabzusteigen, um durch sie eine mit der Lehre der Kirchenväter und dem fortwährenden Glauben der Kirche übereinstimmende Entscheidung zu verkünden. Sonderbar, daß sie eine Wahrheit einsehen, welche die Päpste ungeachtet ihres heiligen Geistes noch nicht erkennen konnten. Noch heute weiß man ferner nicht den wahren Stand des Streites über die Ketzerei der Semipelagianer. Man weiß heute noch nicht, ob der

heilige Augustin Jansenist oder Molinist war, denn jede Partei stützt sich auf die Autorität des heiligen Augustins. ... Nicht nur die Gelehrten wissen nicht, wovon es sich denn eigentlich in den Streitigkeiten zwischen den Ketzern und Orthodoxen über die Gnade handelte, sondern auch der Papst, obwohl inständigst um seine Meinung gebeten, wußte nichts zu antworten, nachdem er weitläufig die Gründe von beiden Seiten angehört hatte. In der That, nachdem der Streit zwischen den Thomisten und Molinisten de auxiliis unter dem Papst Clemens XIII. in Rom aufs lebhafteste geführt worden war, konnte man der Unfehlbarkeit des heiligen Stuhls keinen andern Bescheid abgewinnen, als den, daß es besser gewesen wäre, wenn der Streit ganz unterblieben wäre..... Wozu dient also das unfehlbare Tribunal der Kirche, dieses unfehlbare Licht der Tradition, wenn der im Jahre 1604 entschiedene Streit heute noch und zwar lebhafter als je fortdauert? Doch noch weit wichtigere Lehren hat das unfehlbare Licht noch nicht entschieden. Weder die Kirche, noch der Papst hat bestimmt, welches die nothwendigen Formalitäten und Bedingungen eines Ausspruchs ex cathedra sind, und doch ist der Papst nur unfehlbar, wenn er ex cathedra spricht. Heute weiß man noch nicht, wem Jesus Christus das Privilegium der Unfehlbarkeit und die Rechte der Episkopats ertheilt hat. Die Theologen des Papstes behaupten, daß die Päpste über den Concilien stehen, daß sie unfehlbar sind 2c. Die gallikanische Kirche dagegen behauptet, daß die Concilien über dem Papste stehen u. s. w. Und dieser Streit betrifft nicht ein Nichts; es handelt sich hier um Alles. Denn wenn es wahr ist, wahr durch das Wort Gottes und die Tradition, daß Jesus Christus die Oberherrschaft und Unfehlbarkeit den Päpsten gegeben, so sind die, welche das Gegentheil lehren, Ketzer, und die Bischöfe, welche glauben, ihre Autorität unmittelbar von Gott zu haben, nicht nur Ketzer, sondern auch Rebellen gegen die legitime Macht, die Gott in der Kirche eingesetzt hat."

Eben so ist es mit der Lehre vom Supremat des Papstes in Bezug

auf die weltliche Macht. „Ein englischer Edelmann, ein guter Katholik und gelehrter Mann, hat eine Abhandlung geschrieben, worin er beweisen wollte, daß es nicht die Lehre der katholischen Kirche sei, daß der Papst die Könige absetzen und die Unterthanen ihres Eidschwurs entbinden könne. Aber der gelehrte Jesuit L. Lessius schrieb dagegen, und bewies nicht nur, daß dies die Lehre der katholischen Kirche sei, sondern auch, daß die römische Kirche unmöglich die wahre Kirche sein kann, wenn diese Lehre nicht wahr ist. Er beweist es durch sehr überzeugende Gründe und zwar also: wenn der Papst über das Zeitliche der Fürsten nicht die Macht hat, welche seine Anhänger ihm beilegen, so folgt, daß die römische Kirche seit wenigstens fünfhundert Jahren sich geirrt hat und zwar in einer Lehre von der größten Wichtigkeit, einer Lehre, die ihr fast in ihrer ganzen Regierung zur Richtschnur gedient hat, so folgt, daß sie mit Willen geirrt hat, geirrt aus Ehrgeiz, daß sie mit wohlüberlegtem Vorsatz die Lehre der alten Kirche und der heiligen Väter in Betreff der Macht der Kirche verfälscht hat, daß die Pforten der Hölle sie überwältigt haben, daß sie in Verfall gerathen, daß sie nicht mehr die wahre Kirche Christi ist, daß folglich alle Fürsten und Laien einen gerechten und vernünftigen Grund haben, sich von der römischen Kirche loszutrennen. Der berühmte Cardinal du Perron, der geistvollste und gewandteste Kopf Frankreichs, er, der am besten die nothwendigen Consequenzen eines Princips durchschaute, konnte nicht umhin, die Richtigkeit dieses Schlusses anzuerkennen und selbst die Grundsätze des Jesuiten in seiner berühmten Anrede an den Adels- und Bürgerstand geltend zu machen. Es handelte sich nämlich hier von einem Vorschlag des Bürgerstandes, betreffend die feierliche Verdammung der Lehre, welche unsere Könige von der päpstlichen Macht abhängig macht. Dieser Vorschlag beunruhigte die Kammer der Geistlichkeit. ... Aber der Cardinal sprach mit solcher Kraft und Beredtsamkeit, daß der Vorschlag des Bürgerstandes durchfiel. ... Er sagte: dieser Artikel stürzt uns in eine offenbare Ketzerei, indem er uns das Geständniß abzwingt, daß die

katholische Kirche seit mehreren Jahrhunderten von der Erde verschwunden ist. Denn wenn die, welche die entgegengesetzte Behauptung aufstellen, diese Lehre für eine gottlose und verabscheuungswürdige Lehre halten, so war der Papst also seit mehreren Jahrhunderten nicht das Haupt der Kirche, sondern Ketzer und Antichrist." „Der Cardinal hatte vollkommen Recht so zu sprechen, denn wenn man einmal als eine geoffenbarte Wahrheit den Satz aufstellt, daß die Könige unmittelbar von Gott eingesetzt sind ..., so begeht ein Papst, der einen Souverain absetzt, die größte Ketzerei, das größte Verbrechen. Ja, der wahre Charakter des Antichristen ist es, auf Erden ein Tribunal zu errichten, welches die Gesetze Gottes cassiren kann. Eine Kirche daher, welche anerkannt hat und anerkennt als Oberhaupt einen Menschen, der sich diese Macht anmaßt, ist in der That in die Ketzerei verfallen. Und dies ist denn auch in der That noch heute der Zustand der Gallikanischen Kirche, weil sie ungeachtet der Beschimpfungen, die sie dem Papste anthut, ihn dennoch für ihr Haupt anerkennt*)." (23. Br.) Worauf gründet sich denn nun also das Privilegium der Unfehlbarkeit? „Nicht auf die Erfahrung, denn diese lehrt vielmehr, daß es Päpste und Concilien gab, die sich in sehr wichtigen Artikeln der Lehre irrten, daß die einen Päpste und Concilien geändert und cassirt haben, was die Andern festgesetzt hatten, daß ungeachtet der Politik der unfehlbaren Kirche, das Dekorum wohl zu beobachten, man tausend Mal bereits entschiedene Fragen wieder streitig gemacht und einer neuen Prüfung unterworfen hat u. s. w. Man hat sich zwar mit der Distinction geholfen, daß die Kirche nur unfehlbar sei in Rechtssachen, nicht in Thatsachen. Aber diese Distinction ist nichtig. Wenn die Kirche z. B. sagt, daß das eine Rechtssache ist, zu wissen, was Gott über diese oder jene Sache geoffenbart hat, so irrt sie sich, denn das ist eben so gut eine

*) Ueber die tollen Widersprüche der weltlichen Macht mit der päpstlichen und der gallikanischen Kirche mit der römischen s. auch Lettre 23.

reine Thatsache, als es nur eine Thatsache betrifft, zu wissen, ob Jansenius dies oder jenes gesagt. Sie gesteht aufrichtig ein, daß jede Frage, wo es sich von dem Sinn eines Autors handelt, nur die Frage nach einer Thatsache ist, und daß sie nicht von Gott das Privilegium der Unfehlbarkeit erhielt, um zu entscheiden, daß z. B. Jansenius auf dieser oder jener Seite diesen oder jenen Satz ausgesprochen hat. Sie muß also eingestehen, daß, wenn es sich von der Bestimmung des Sinnes eines Verses in der Bibel handelt, dies auch eine wahre Thatfrage ist, in Beziehung auf welche ihr nicht Gott das Gnadengeschenk der Unfehlbarkeit machte. Was wäre auch in der That unvernünftiger, als zu behaupten, daß der heilige Geist weder dem Papst noch dem Concil die zur unfehlbaren Ausmittelung der Meinung eines bloßen Theologen nöthige Einsicht gebe, selbst wenn auch die Ruhe der Kirche noch so sehr dabei betheiligt ist, und doch zugleich wieder zu behaupten, daß der heilige Geist ihnen die zur Enthüllung der tiefen Geheimnisse der Bibel erforderliche Einsicht verstatte?" Oder stützt sich etwa die Infallibilität auf die Bibel? „Die Stellen der Schrift, welche diese Wahrheit enthielten, müßten so klar sein, daß man sich nicht irren könnte und jeder Gläubige fähig wäre, blos vermittelst seines Verstandes zu erkennen, daß wirklich Gott diese Wahrheiten in diesen Stellen ausspricht; denn wenn diese Stellen mehrere vernünftige Auslegungen zuließen, so daß es möglich wäre, ohne gegen die Analogie des Glaubens zu verstoßen und ohne der Schrift die geringste Gewalt anzuthun, ihnen einen andern Sinn zu geben, so stände es offenbar Jedem frei, davon zu glauben, was er wollte, und die Unfehlbarkeit der Kirche wäre daher nicht mehr ein das Gewissen bindendes Dogma. Diese Stellen müßten daher so klar zu Gunsten der Unfehlbarkeit der Kirche sprechen, daß eine entgegengesetzte Erklärung unmöglich wäre. Denn man kann nicht wieder auf die Unfehlbarkeit der Kirche zurückgehen, um durch ihre allmächtige Autorität den wahren Sinn einer von den Interpreten verschieden ausgelegten Stelle zu bestimmen. Wir untersuchen ja eben,

ob es eine unfehlbare Autorität unter den Christen gibt, wir prüfen das Recht der römischen Kirche, welche sich diese Unfehlbarkeit beilegt; während dieser Untersuchung bleibt daher dieses Recht unentschieden und ohne Anwendung; denn es wäre absurd, die Autorität der römischen Kirche geltend zu machen, um die fraglichen Stellen in dem Sinne auszulegen, welcher ihr die Unfehlbarkeit beilegt, die eben ein Gegenstand der Prüfung ist, denn wir wissen ja noch nicht, ob die Schrift einen unfehlbaren Richter unter den Christen eingesetzt hat, so daß wir also nicht verbunden sind, uns irgend einem Ausspruch dieses Richters zu unterwerfen. Wenn nun dieses aber feststeht, so ist es unmöglich, daß je die Kirche ihre Unfehlbarkeit beweise; denn um dies zu beweisen, müßte es nothwendig, wie gesagt, in der Schrift einige Stellen geben, welche so klar diese Unfehlbarkeit aussprechen, daß selbst das Volk ohne Vermittelung der Kirche sie darin finden könnte. Nun gibt es aber keine solchen Stellen, also ist es unmöglich. ... Der stärkste Beweis aber, daß die Stellen der Schrift, welche von der Unfehlbarkeit der Kirche handeln, nicht so klar sind, daß sie selbst das Volk verstehen kann, vielmehr so dunkel, daß nicht einmal die Kirche sie versteht, ist, daß es in der römischen Kirche zwei große Parteien gibt, die sich darüber streiten, wer der Träger dieser Unfehlbarkeit ist." Oder stützt sie sich etwa auf die Vernunft? Nein! „Je mehr ich den Gegenstand untersuche, desto ungereimter erscheint er mir. Wozu dient denn ein unfehlbares Tribunal, dessen Entscheidungen Prälaten, die sich täuschen können, übertragen sind? Heißt das nicht in die Uebel, die man vermeiden wollte, wieder zurückfallen? Also ist die Unfehlbarkeit, welche die römische Kirche sich zuschreibt, eine Chimäre." (29. Br.) „Je mehr man in die Mysterien der römischen Kirche eindringt, desto mehr entdeckt man darin ein unbegreifliches Chaos, und es ist daher gut für die Völker, daß sie gewöhnt sind, ihre Religion nicht zu prüfen, sondern sich blindlings der Leitung Anderer zu überlassen; denn wenn sie den Dogmen auf den Grund kämen, so könnten sie auch nicht einen Augenblick

in Ruhe sein." (27. Br.) O wie tief sind doch die Geheimnisse de[s] Positivismus, gegenüber dem trugvollen, gottlosen „Subjektivismus" und Rationalismus der modernen Welt! Er imponirt — aber es i[st] nur Schein. Geht auf den Grund — und die imponirende Objektivitä[t] reducirt sich auf die willkührlichste, grundloseste Meinung. Die Au[-] torität ist die Basis des Positivismus, aber die unfehlbare, denn wo[-] durch unterschiede sie sich sonst von der Autorität eines Einzelnen? Abe[r] worauf gründet sich diese Unfehlbarkeit? auf keinen Grund, sondern au[f] die Versicherung schlechtweg: ich bin unfehlbar, weil ich unfehlba[r] bin. Es ist eins, ob der Träger der Infallibilität von sich selbst sagt[:] ich bin unfehlbar, oder von Andern gesagt wird: er ist unfehlbar, eins ob der Träger Einer oder Mehrere sind. Der Grund der Unfehlbarke[it] bleibt einerseits eine grundlose, subjektive Versicherung, eine bloße Be[-] hauptung, andererseits eine ebenso grundlose, subjektive Einbildung. Daß in dem Sinn der Völker diese Behauptung Glaubenskraft erhielt, thut nichts zur Sache. Dadurch, daß eine Meinung die Meinung Un[-] zähliger wird, verliert sie nicht ihre Subjektivität. Diese könnte sie nu[r] verlieren, wenn ein objektiver Grund für sie spräche, ein Beweis sie bewährte. Nur die innere Qualität gibt Universalität und Objektivität. Diese innere Qualität ist aber allein der Verstand der Sache. Nur, was Verstand hat, ist eine Realität, alles Andere Illusion, schön zwar oft, aber deßwegen noch nicht wahr.

Den ehrenvollsten Platz in der eben bezeichneten Kategorie der polemischen Schriften Bayle's nimmt aber — jedoch nur dem Zweck und Inhalt, nicht der Form nach — sein Commentaire philosophique sur les paroles: Contrain-les d'entrer ein, veranlaßt durch die Ver[-] folgungen, welche die Protestanten in Frankreich erlitten*), und gerichtet gegen das Dogma vom Gewissenszwang. Die Schrift ist in drei Theile abgetheilt. In dem ersten Theile widerlegt er den buchstäblichen Sinn

*) S. die kräftige, lesenswürdige Préface p. 358.

dieser Worte 1) chap. II aus dem Grunde, weil er den deutlichsten Begriffen des natürlichen Lichtes widerspricht; denn diesen zufolge ist die Religion ein geistiger Akt, welcher nicht durch ungeistige, durch gewaltsame Mittel hervorgebracht werden kann, und also widerspricht es der Natur der Sache, den allgemeinen Principien der Vernunft, der ursprünglichen primitiven Regel, durch die wir das Falsche vom Wahren, das Gute vom Schlechten unterscheiden, Gewalt anzuwenden, um Jemand Religion einzuflößen; 2) chap. III aus dem Grunde, weil er dem Geiste des Evangeliums zuwider ist; 3) chap. IV weil er, zum allgemeinen Verderben der Staaten, die Basis aller Moral, den Unterschied zwischen Recht und Unrecht, Gut und Schlecht aufhebt; denn wenn eine Handlung, welche ungerecht ist, wenn sie nicht zu Gunsten der Religion geschieht — eine solche Handlung ist aber jeder Gewissenszwang — gerecht wird, wenn sie zu Gunsten der Religion geschieht, so darf man ungestraft die Ketzer bestehlen, ihre Kinder rauben, ihre Töchter schänden, damit eine schimpfliche Schwangerschaft sie nöthige, ihre Stütze in der wahren Religion zu suchen, kurz, so wird jedes Verbrechen zu einem religiösen Akt; 4) chap. V aus dem Grunde, weil er die Heiden berechtigt, die Christen, welche sie belehren wollen, wegen einer eben so lächerlichen als diabolischen, allen Principien der Vernunft und Moral schnurstracks zuwiderlaufenden Lehre aus ihren Ländern zu jagen; 5) chap. VI aus dem Grunde, weil dieses Gebot selbst wenn man noch so gemäßigt und besonnen verfahren wollte, unmöglich ohne Verbrechen ausgeführt werden könnte, und ganz andere Wirkungen in den Ketzern hervorbrächte, als man bezwecken will — ein Grund, der zwar schon in den frühern Gründen enthalten ist, aber der Deutlichkeit wegen noch besonders hervorgehoben wird — 6) chap. VII weil der buchstäbliche Sinn die christliche Religion eines Beweises ihrer Göttlichkeit gegen den Muhamedanismus beraubt; 7) chap. VIII weil er den Kirchenvätern eine lange Reihe von Jahren hindurch unbekannt war; 8) chap. IX weil er die Klagen der ersten Christen gegen ihre heidnischen Verfolger

nichtig und lächerlich macht; denn die Heiden hätten also zu den Christen sprechen können: „Meine Herren, worüber beklagt ihr euch? Man behandelt euch, wie ihr uns behandelt, wenn ihr an unserm Platze wäret“ u. s. w.; 9) chap. X weil er die Christenheit in einen fortwährenden gegenseitigen Verfolgungskrieg stürzen würde, indem das Ende dieses Krieges nur von dem Ende der endlosen Dogmenstreitigkeiten abhängen könnte, jede Sekte aber sich für die orthodoxe, die wahre Kirche halten und daher das Recht für sich in Anspruch nehmen würde, die andern Sekten zu verfolgen.

Im zweiten Theile seines Commentars widerlegt Bayle ausführlich die Einwürfe, die man ihm machen konnte, oder vielmehr die Gründe, mit welchen man das Dogma der Intoleranz zu entschuldigen und rechtfertigen sucht. Dergleichen Gründe sind z. B.: 1) Man wendet keine Gewalt an, um das Gewissen zu zwingen, sondern nur, um die zu erwecken, welche sich hartnäckig weigerten, die Wahrheit zu prüfen und anzuerkennen. 2) Gottes Wege sind nicht unsere Wege, und Gott kann daher auch durch uns zweckwidrig erscheinende Mittel vermittelst verborgener Wirkungen den Zweck der Bekehrung erreichen. 3) Unter den Zwangsmaßregeln sind keine Galgen und Schaffote, sondern nur kleine Beschwerlichkeiten zu verstehen. B. erwidert auf den ersten Einwand unter Anderm, daß dieses Mittel gerade die Seele in einen Zustand versetzt, der sie unfähig macht, die Wahrheit zu prüfen, auf den zweiten, daß dieser Grund die schrecklichste Ungewißheit und Zweifelsucht begründet, auf den dritten, daß, wenn man einmal Zwang und Gewalt für erlaubt halte, der Grund verschwunden sei, eine Grenze zu setzen, Galgen und Schaffote für unerlaubte Mittel zu halten. Im dritten Theil widerlegt B. noch besonders, und zwar Satz für Satz, die scheinheilige Sophistik, mit welcher Augustin die Zwangsbekehrungen vertheidigt, selbst als Maßregeln der christlichen Liebe darstellt. Er weist auch von seiner Apologie gründlich nach, daß sie alle Vernunft, alle Moral geradezu vernichtet. „Wenn die Einziehung der Güter eines Privatmanns

eine ungerechte Besitzergreifung wäre, im Falle, daß er rechtgläubig ist, und wenn sie eine sehr gerechte Handlung wird, schon darum, weil er's nicht ist, so folgt hieraus, daß eine und dieselbe Handlung aus einer Sünde eine Tugend wird, blos darum, weil sie im Interesse der Religion geschehen ist, was die Auflösung aller Moral und aller natürlichen Religion ist."

Wir sehen hieraus, schon aus der kurzen Inhaltsangabe des ersten Theils, daß B. mit allen ihm zu Gebote stehenden Mitteln, mit allen nur immer erdenklichen, theils an und für sich richtigen, theils nur für seine Zeit passenden Gründen das Dogma vom Gewissenszwang — das übrigens nicht blos da in Uebung ist, wo handgreifliche Gewaltthaten geschehen, sondern überall, wo der Glaube an Dogmen zu einem, wenn auch indirecten Gesetze erhoben wird — als ein eben so vernunftloses als schändliches Dogma bekämpft. Für den Vernünftigen freilich ist sein Commentar ziemlich langweilig. Aber diese Langeweile hat ihren Grund nicht nur in den Fehlern B.'s, seiner Planlosigkeit und Weitschweifigkeit — ein Fehler, der besonders in seinen demonstrativen Schriften vorherrscht, namentlich aber in seinem Commentar, der der Form nach wohl seine schlechteste Schrift ist [36] — in seiner umständlichen Gewissenhaftigkeit, seiner ermüdenden Unermüdlichkeit und Unersättlichkeit an Gründen, seiner übertriebenen Zuvorkommenheit gegen den Leser, mit welcher er ihm nichts zu thun übrig läßt, sondern alle Folgerungen selber ausspinnt, sondern auch darin hauptsächlich, daß jetzt, natürlich nur für den Vernünftigen, ein Axiom, eine unmittelbare, von selbst einleuchtende Wahrheit ist, was Bayle erst seiner Zeit vordemonstriren mußte. So hatte die Religion, weil sie sich nicht auf Vernunft, sondern den Glauben stützte, weil ihre Sache eine besondere, von der Sache der Vernunft und Ethik unterschiedene, ja ihr entgegengesetzte Sache war, den Menschen verblendet, daß er den Unterschied von Recht und Unrecht, von Gut und Schlecht, von Zweckmäßig und Zweckwidrig aus den Augen verlor, daß er die einfachsten, aus der

Natur der Dinge fließenden Wahrheiten verkannte, daß man daher die umständlichsten chirurgischen Operationen anwenden, die durch religiöse Vorurtheile verhärteten Köpfe förmlich trepaniren mußte, um ihnen nur einen Tropfen gesunder Vernunft einzuflößen. Und eine solche umständliche chirurgische Operation ist B.'s Commentar. B. hat es mit Subjekten zu thun, in denen er gar nichts voraussetzen konnte, als eine vollständige Verwilderung des Geistes, oder gar den bösen Willen, die sonnenklarsten Wahrheiten zu läugnen oder zu verdrehen, mit Subjekten, gegen die er die verschiedenartigsten Mittel probiren muß, um ihnen nur irgend wie beizukommen, mit denen er von Vornen, bei den ersten grammatikalischen Regeln der gesunden Menschenvernunft anfangen, denen er selbst die klarsten Vordersätze seiner Demonstrationen wieder demonstriren muß. Diesem gemäß ist sein Commentar ein examen rigorosum des heiligen Augustins in den Elementarbegriffen der Logik und Ethik — ein peinliches Verhör eines hartnäckigen Bösewichts, den man durch alle Lügen und Ausflüchte hindurch mit wahrhaft christlicher Geduld verfolgen muß, bis man ihn endlich zum Eingeständniß seines Verbrechens zwingt -- nicht ein Gedanke, ein Princip, ein specifisches Mittel, sondern eine ganze Apotheke von Argumenten gegen das tief eingewurzelte Uebel der Intoleranz — eine mikroskopische Sektion dieses apokalyptischen Unthiers — eine Infinitesimalrechnung der Polemik. Dieser Ausdruck ist kein Bild, sondern er spricht die Bedeutung Bayle's als Polemiker aus. B. ist auf dem Gebiete der Dialektik, was Leibnitz auf dem Gebiete der Mathematik und Metaphysik. B. hat die Analysis des Unendlichen auf dem Gebiete der Polemik eingeführt. B. ist ein Scholastiker der gesunden Vernunft. Seine Polemik ist grenzenlos: er geht seinen Gegenstand nach allen möglichen Kategorien und Prädikaten durch, die ihn in den Augen seiner Gegner zu einem Etwas machen oder machen können, löst eine Qualität nach der andern in dem Scheidewasser seines Scharfsinns auf, bis der Rest endlich in Nichts aufgeht; er zerreißt seinen Stoff nicht gewaltsam in

Stücke; er zerlegt ihn Faden für Faden, den Faden wieder in Fädchen, bis in die allerkleinsten, dem gewöhnlichen Auge verschwindenden Diminutiva. Seine Kunst besteht im Zertrennen; seine Arbeit ist die feinste, mühseligste Fingerarbeit.

Die Tendenz seines philosophischen Commentars ist übrigens keineswegs, an die Stelle des Gewissenszwanges nur jene halbe, unredliche, vorurtheilsvolle, bornirte Toleranz zu setzen, die nur gewisse Sekten begünstigt, nur unter gewissen Bedingungen, unter der Bedingung, intolerant sein zu dürfen, tolerant ist, nur bis hierher und nicht weiter, bis zu gewissen, an sich willkührlichen Grenzen das an sich unbeschränkbare Recht des denkenden Geistes anerkennt — er fordert vielmehr eine wahre, eine vollständige, unbeschränkte Toleranz.

„Jedes Gesetz, welches die neuen Aufklärungen oder die Fortschritte der Erkenntniß in menschlichen und göttlichen Dingen ausschließt, ist ein despotisches Gesetz. Wie stände es denn mit uns, wenn seit zwei- oder dreitausend Jahren dieses Gesetz gegolten hätte? Oder dürfen wir etwa jetzt nach so vielen Erfahrungen uns einbilden, daß wir nichts mehr lernen können?" „Die Intoleranz widerspricht dem Rechte und der Vernunft. ... Die Menschen, die in Beziehung auf das Gewissen Gesetze machen, überschreiten offenbar ihre Macht und thun es, ohne dazu berechtigt zu sein." „Das Gewissen, welches nicht böswillig im Irrthum ist, hat dieselben Rechte, als das Gewissen, welches nicht im Irrthum ist, denn es ist die größte Sünde, gegen sein Gewissen zu handeln" — (ein Satz, den Bayle besonders weitläufig erörtert, übrigens auch schon in seinen Nouvelles lettres critiques, und gegen falsche Folgerungen und Anwendungen in Schutz nimmt). „Es ist gerecht, alle Religionen ohne Unterschied zu dulden, wenn sie nur nichts weiter verlangen als Gewissensfreiheit und sich nicht an den bürgerlichen oder politischen Gesetzen vergreifen wollen*)." „Es gibt wohl Fälle, wo

*) Comment. philos. part. II. p. 412. 414. 427.

die Extreme falsch sind; ja sie sind selbst sehr häufig, aber in diesem Falle hier gibt es kein juste-milieu; entweder Alles, oder Nichts, heißt es hier: dieselben Gründe, welche für die Duldung einer Sekte sprechen, sprechen auch für die Duldung einer andern." „Selbst die Heiden verdienten Duldung; denn obgleich die Gewaltsamkeit, mit welcher die heidnischen Kaiser verfuhren, dem Grundsatz zufolge, „daß eine Religion, welche die Gewissen zwingt, nicht verdient geduldet zu werden," die Heiden der Toleranz unwürdig machte, so hätte man sich doch von Repressalien enthalten sollen, nachdem sie so schwach geworden, daß man nicht mehr befürchten durfte, sie würden wieder mächtig werden, und die Tragödien eines Decius und Diokletian erneuern." „Auf einem ganz groben Irrthum beruht es, wenn man sagt, man wolle sich gerne Alles gefallen lassen, nur keine Blasphemien gegen die Gottheit, nur diese müßten bestraft werden, Servet sei folglich wegen der heftigen Blasphemien, die er gegen die Dreieinigkeit ausgestoßen, mit vollem Rechte bestraft worden; denn um einen Blasphemisten strafbar zu machen, dazu reicht es nicht hin, daß seine Aeußerungen der Definition nach, welche Andere nach ihrem Gutdünken von diesem Worte geben, eine Blasphemie sind; seine Aeußerung muß — ein trefflicher, noch heute der theologischen Beschränktheit und Verdammungssucht anzuempfehlender Grund! — nach seiner eigenen Lehre eine Blasphemie sein; nur deßwegen strafen wir mit Recht einen Christen, welcher bei dem heiligen Namen Gottes schwört und sich dabei Ausdrücke erlaubt, welche gegen eben dieselbe Gottheit, die er glaubt und bekennt, Beleidigungen sind; in diesem Falle sündigt er aus Bosheit und mit dem Bewußtsein, daß er sündigt. Aber wenn ein Christ, welcher nicht die Dreieinigkeit glaubt und in seinem irrenden Gewissen überzeugt ist, daß es nicht drei Personen geben kann, wovon jede Gott ist, ohne daß drei Götter sind, wenn ein solcher sagt und behauptet, daß der Gott der Katholiken und Protestanten ein falscher Gott, ein sich widersprechender Gott u. s. w. ist: so ist diese Aeußerung in Beziehung

auf ihn keine Blasphemie, weil er nichts gegen die Gottheit, welche er anerkennt, vorbringt, sondern nur gegen eine andere, die er nicht er- oder nicht anerkennt. Nach der Definition dieser Herren wären die ersten Christen und Hugenotten die verruchtesten Blasphemisten gewesen, denn das Verächtlichste, das Infamste, was man nur immer sagen kann, haben die ersten Christen schonungslos gegen die Götter des Heidenthums vorgebracht; eben so wenig haben, wie bekannt, die Protestanten den Gott der Messe verschont, ja Aeußerungen gegen ihn gethan, worüber den Katholiken die Haare zu Berge standen. Ich lobe nicht die, welche so unhöflich sind, sich gehässiger Ausdrücke zu bedienen ... aber im Grunde ist es auch nichts weiter als Unhöflichkeit, als Derbheit — denn sie bringen, wie gesagt, keine Blasphemien gegen die Gottheit vor, welche sie anbeten, sondern gegen Etwas, was sie blos für eine Einbildung oder Chimäre ihrer Gegner halten *)."

Bayle ist einer der eifrigsten, kräftigsten und zugleich gründlichsten, wo nicht der gründlichste Bekämpfer der Intoleranz. Dank ihm dafür im Namen der Wissenschaft und Menschheit, die nur unter dem Schutze der Toleranz gedeihen können! Dank ihm als einem Beförderer des Reichs der Vernunft und Freiheit, des wahren Gottesreiches! Die Intoleranz ist die leibliche Tochter des Teufels, die Lehre des bösen Princips, die Lehre der Lüge. Die Wahrheit ist tolerant, weil sie ihrer selbst gewiß ist, weil sie weiß, daß im Grunde nichts gegen sie sein kann, weil sie auch im Andern, auch im Irrthum noch sich selbst erkennt, weil sie überdem überzeugt ist, daß das Leben die unendliche Einheit des Wesens nur als unendliche Mannigfaltigkeit und Verschiedenartigkeit darstellen kann. Wo keine Wahrheit, ist daher keine Toleranz. Furcht ist die Quelle der Intoleranz, aber Furcht ist nicht in der Wahrheit. Der Teufel duldet nichts als sich selbst; weil er nichts in sich selbst ist, will er Alles für sich haben; je inhaltsloser er ist, je mehr

*) loc. cit. p. 419, 420—421.

sucht er sein Reich zu vergrößern, gepeinigt von dem unerträglichsten pruritus propagandi sui ipsius; jedes Etwas außer ihm, das nicht seine Farbe trägt, ist für ihn ein Argument gegen seine Existenz, ein Angriff, ein Vorwurf; seiner selbst ungewiß, in der höchsten Selbstsüchtigkeit selbstlos, stets in Todesfurcht, stets in einem innerlich verborgenen Grausen vor sich selbst, ist er nach Außen die absolute Mißgunst und Intoleranz. Nur der böse Wille, oder die Verrücktheit, oder die Geistesbeschränktheit, welche die Lüge nicht von der Wahrheit zu unterscheiden vermag, oder die Paar Begriffe, die sie im Vermögen hat, mit dem Privilegium der Heiligkeit vor den Angriffen einer höhern und freiern Intelligenz schützen will, kann daher der Intoleranz oder — was zuletzt auf eins hinauskommt — einer beschränkten Toleranz das Wort reden wollen.

Um so dankbarer müssen wir aber Bayle's Verdienste um die Toleranz anerkennen, als er zu einer Zeit lebte, wo das Dogma der Intoleranz noch ein allgemein herrschendes und durch sein Alter geheiligtes Vorurtheil der christlichen Welt war. Er sagt selbst: „Man kann sich nicht genug darüber verwundern, daß ein Dogma, wie das vom Gewissenszwang, in der Christenheit so um sich hat greifen können, daß auch nicht eine einzige bedeutende Sekte ist, die nicht dieses Dogma kräftig verficht. Wohl gibt es in allen christlichen Gemeinden Einzelne, die in ihrem Herzen oder selbst öffentlich alle gewaltsamen Bekehrungsversuche mißbilligen, aber, so viel ich weiß, ist es nur die Sekte der Socinianer und die der Arminianer, welche ausdrücklich lehren, daß nur der Unterricht allein das erlaubte Mittel ist, die Ketzer oder Ungläubigen zu bekehren. Aber was sind diese zwei Sekten? Die Socinianer haben sich, mit Ausnahme sehr weniger Orte, fast unmerklich unter den übrigen Christen verloren, und die Arminianer sind nur in einigen Städten Hollands bekannt. So ist das Dogma der Toleranz nur in einigen kleinen, elenden Winkeln der Christenwelt als wahr anerkannt, während das Dogma der Intoleranz überall das herrschende ist.

In der That ist dieses Dogma das Lieblingsdogma der römischen Kirche, welches sie überall, wo sie nur kann, in Anwendung bringt. Aber auch die Protestanten unterlassen es nicht, dieses Dogma in der Praxis anzuwenden, ob sie wohl das Gehässigste daran weggethan haben. ... So gibt es in der Schweiz Kantone, die nur die reformirte Kirche dulden und noch zu unsern Tagen sich die rohesten Gewaltthätigkeiten gegen die Anabaptisten erlaubten. ... Die Lutheraner dulden nur mit genauer Noth in einigen Reichsstädten, wo sie vorherrschen, die Reformirten, welche bisweilen gezwungen sind, sich außerhalb der Stadtmauern, wie Verpestete in Lazarethen, in abgesonderten Gebethäusern (temples) zu versammeln. .... In dem Würtembergerland wurden die aus Frankreich geflüchteten Reformirten nur zum Abendmahl der Lutheraner gelassen, wenn sie eine Glaubensformel unterschrieben, welche das Dogma der Ubiquität nebst andern Dogmen enthielt. .... Und nicht seit heute oder gestern herrscht das Dogma des Gewissenszwanges über die ganze Christenheit, mit Ausnahme der kleinen Winkel, die ich eben genannt habe; es herrscht, seitdem die Christen die Gewalt über Tod und Leben in Händen haben, es herrscht von Constantin dem ersten christlichen Kaiser an bis auf Leopold, der jetzt auf dem Kaiserthrone sitzt. Die Beweise für diese Behauptung sind erst neuerdings von einem gewissen Pater des Oratoriums zu Paris, Louis Thomassin, in seinem Buch über die Einheit der Kirche aufs sorgfältigste gesammelt worden, und so ausführlich, so klar, so schlagend, daß man sich die Augen ausstechen müßte, wenn man auch nur im Geringsten in dieser Beziehung noch ungläubig bleiben wollte. .... Zwar hat dessen ungeachtet ein anderer französischer Schriftsteller behauptet, daß alle Gewaltthätigkeiten der Fürsten in religiösen Angelegenheiten stets nur mit Abscheu betrachtet worden seien, und heute noch der Name solcher Fürsten mit Verwünschung ausgesprochen würde. Aber wie? Constantin, Theodosius, Honorius, Marcian, Justinian, welche so viele Strafgesetze gegen die Sektirer in Vollziehung bringen ließen, welche Die zum Tode

verurtheilten, die in der heidnischen Götzendienerei, oder im Manichäismus beharren oder die Bücher der Ketzer lesen und behalten würden, sind Namen, die man heute nur noch mit Verwünschung ausspricht?

Der Skandal wäre allerdings geringer, wenn man nachweisen könnte, daß in der That der Name der Fürsten, welche den Glauben durch Gewaltmittel beförderten, stets verhaßt gewesen wäre, aber ach! zur Schande des christlichen Namens hat der nämliche Louis Thomassin mit der nämlichen Evidenz bewiesen, daß es die Concilien, die Bischöfe und die angesehensten Kirchenlehrer waren, welche entweder um diese Gesetze anhielten oder mit großen Lobeserhebungen, mit Jubelgeschrei, mit Segnungen, mit Te Deums die Fürsten beehrten, welche diese Gesetze gaben und mit Strenge geltend machten. Wir sahen daher in dieser Sache einen wirklich entsetzenden Zusammenfluß von zwei oder drei Momenten. Das erste ist die feierliche Bekanntmachung von Strafgesetzen gegen solche, die nicht gewisse Ansichten über religiöse Gegenstände haben würden, ein Gebrauch der ganzen Christenheit, und so oft wiederholt, als es eine Gelegenheit dazu gab, seit mehr als 1200 Jahren. Das zweite Moment ist die strenge und oft sehr blutige Vollziehung dieser Gesetze in allen Fällen, die sich nur immer darboten; das dritte — das Schrecklichste von allem — ist die Billigung und Beistimmung von Seiten der Prälaten, der Concilien, der Päpste und der meisten Gelehrten. Ich wiederhole es: dies ist das Schrecklichste, das wahrhaft Ungeheure ..... dies der höchste Grad der geistigen und moralischen Verdorbenheit, daß eine so wahnsinnige Lehre, eine Lehre, welche die Bestrafung eines Menschen, der aus Gewissensgründen die Unterschrift einer Glaubensformel verweigert, rechtfertigt, sich in der christlichen Kirche mit fast allgemeinem Beifall von Seiten der Lehrer ausgebreitet und sich ein solches Ansehen gegeben hat, daß man fast für einen Ketzer gilt, selbst unter den Protestanten, wenn man nur ein kräftiges Wort für die Toleranz spricht." .... „Und sage man nicht, daß die Ketzer es waren, welche die Rechtgläubigen zu Maßregeln der Gewalt

nöthigten. Man kann im Allgemeinen wohl nicht läugnen, daß die Ketzer bisweilen grausam gegen die Rechtgläubigen verfuhren; aber man muß doch eingestehen, daß die Orthodoxen den Angriff machten. Denn sie waren es ja, welche die weltliche Macht Constantins gegen den Arianismus zu Hülfe riefen, ehe noch die Arianer irgend ein Gewaltmittel angewendet hatten*)." Erkennen wir daher aus diesem wichtigen Beispiel, daß die Religion für sich selbst, wenn sie nicht durch die Vernunft erleuchtet wird, den Menschen in der Finsterniß läßt, ja daß die Religion, wenn sie, statt der Vernunft zu gehorchen, die Vernunft beherrschen will, die Menschheit in die barbarischsten, gräuelvollsten, irrigsten, grundverderblichsten Lehren stürzt; denn das Dogma vom Gewissenszwang hebt alle Begriffe, alle Gesetze der Sittlichkeit und Gerechtigkeit auf, rechtfertigt jedes Verbrechen, wie Bayle trefflich nachweist. Erkennen wir, daß gerade die Ungläubigen, die Freigeister, kurz Diejenigen, welche die unterdrückte Macht der Vernunft wieder zu heben suchten, es waren, welche der Menschheit die Unterschiede zwischen Recht und Unrecht, zwischen Wahrheit und Lüge, zwischen Gut und Schlecht wieder offenbarten! Erkennen wir, daß es kein Heil für die Menschheit außer der Vernunft gibt! Der Glaube mag den Menschen beseligen, beruhigen; aber so viel ist gewiß: er bildet, er bessert, er erleuchtet nicht den Menschen; er löscht vielmehr das Licht im Menschen aus, um angeblich ein anderes, übernatürliches Licht an seine Stelle zu setzen. Aber es gibt nur Ein Licht — das Licht der Natur, das in den Tiefen der Natur der Dinge gegründete Licht, das allein auch das göttliche Licht ist, — die Lichter im Plural sind gemachte Lichter — wer dieses Eine Licht verläßt, begibt sich in die Finsterniß. „Aber es ist ein Unglück für die Menschen, daß sie am Ende sogar die Vernunft satt bekommen, und das Licht sie langweilt. Die Aus-

*) Supplement du comment. philos. chap. 29. p. 553—555. ch. 30. p. 556.

geburten der Einbildungskraft kommen wieder zurück und gefallen, weil sie etwas Wunderbares haben *)."

Neuntes Kapitel.

Bayle's Charakter und Bedeutung für die Geschichte der Philosophie.

Bayle's Bedeutung für die Philosophie liegt größtentheils schon hinter uns: sie liegt hauptsächlich in seinem negativen Verhältniß zur Theologie. Er ist eine praktisch dialektische Einleitung von dem dogmatisch beschränkten Denken der Theologie zu dem freien Denken der Philosophie. Bayle ist da positiv, wo er negativ ist — Philosoph da, wo er mit unphilosophischen Gegnern, namentlich mit Theologen zu thun hat. Wie Leibnitz das Universalgenie seiner Zeit, das in allen Wissenschaften produktiv thätige Genie: so ist B. — wenn auch nicht in demselben Umfang — ein Universalkritiker seiner Zeit. Was sich nur immer namentlich auf dem Gebiete des Denkens regt, wird ein Objekt seiner Kritik, obgleich er, im Vorbeigehen gesagt, in seinen Nouvelles de la république des lettres meist nur den passiven Referenten macht. Wie Leibnitz nur in Beziehungen, so entwickelt B. nur im Widerspruche seine philosophischen Gedanken. Seine Philosophie ist eine Gelegenheits-Philosophie. Die wahre Darstellung ist stets der treue Ausdruck ihres Gegenstandes; eine Darstellung seiner philosophischen Gedanken kann daher auch nur eine occasionelle, gelegenheitliche sein.

Ein Theologe, Namens Bernard, hatte zu beweisen gesucht, daß das Alterthum und die allgemeine Verbreitung eines Glaubens — so

*) Leibnitz, Opp. omn. Dutens T. II. p. 168.

des Glaubens an die Existenz einer Gottheit — selbst auch eines moralischen Gebotes, z. B. dieses, daß die Kinder ihre Eltern ehren müssen, und andere dergleichen äußerliche Zeichen hinreichende Merkmale und Beweise der Wahrheit seien. B. erwidert: „ich möchte nicht mich seiner Methode bedienen, um mich von der Wahrheit eines Gebotes, wie des eben genannten, mit vollkommner Gewißheit zu überzeugen; ich weiß kein anderes sicheres Mittel, um mir eine gewisse Erkenntniß von dieser Wahrheit zu verschaffen, als die Gesetze der sittlichen Ordnung und die Ideen, die uns die Principien der Moral entdecken, um Rath zu fragen." „Aber eben so wenig kann man es, wie Bernard will, als ein Zeichen der Wahrheit ansehen, wenn etwas dem menschlichen Geiste leicht eingeht und tief in ihm einwurzelt. Es scheint sogar, daß die menschliche Seele mehr für die Lüge, als die Wahrheit gestimmt ist. Die Wahrheit hat keinen Reiz für die Kinder; aber die Fabel spricht sie so sehr an, daß man sie nur vermittelst der Fabel belehren kann. Auch die schon erwachsenen Menschen haben unendlich mehr Gefallen an romanhaften Geschichten, als an wahren Geschichten; selbst in den gelehrtesten Zeitaltern gibt es gegen einen einzigen Menschen, dessen Geschmack so geläutert ist, daß er die natürliche Einfachheit der Wahrheit dem Prunke und den Kunstgriffen des Betruges vorzieht, Tausende, die die Wahrheit verachten, um sich an den Zierathen der Erdichtung zu ergötzen. ... Wie oft erfahren wir nicht im Leben, daß es gegen einen einzigen Menschen, der eine Nachricht treu erzählt, Tausende gibt, die sich nicht die Freude versagen können, Umstände von ihrer Erfindung beizufügen?" .... „Man kann endlich nicht läugnen, daß der vernünftige Gottesdienst weit weniger der Fassungsgabe des menschlichen Geistes entspricht, als der Aberglaube. Man würde die Erfahrung Lügen strafen, wollte man diese Thatsache läugnen." „Aber auch deßwegen, weil uns etwas von der Natur eingegeben ist, folgt noch nicht, daß es wahr ist. ... Wie viel Schlechtes treffen wir in dem Menschengeschlecht, und doch ist es unbezweifelbar das bloße Werk der

Natur. ... Die Natur gibt dem Menschen die Rachsucht und den Geist der Eitelkeit und die Leidenschaften der Unzucht. Wenn man mir daher für die Marime: die Kinder müssen ihre Eltern ehren, keinen andern Grund anführen könnte, als den, daß die Natur sie uns eingeprägt habe, so würde ich mich nicht zufrieden stellen; dieser Grund beweist zu viel; ich würde diesen Grundsatz mit eben so vieler Schärfe prüfen, als wenn man mir gar nichts zu seinem Vortheil gesagt hätte, und der Grund meiner Annahme desselben wäre nur die Einsicht, daß er den Begriffen der gesunden Vernunft gemäß ist. Ein solcher Grund hat mehr Stärke als die Stimme der Völker. Selbst wenn sie mir in diesem Punkte entgegen wären: ich würde deßwegen doch meine Ansicht nicht ändern." Was sind denn auch die Stimmen der Völker? Welche Bedeutung kann man ihnen geben? „Die Völker denken nicht, sie prüfen nicht, was sie glauben. ... Aber eine Stimme hat nur dann Autorität, wenn die Voraussetzung gegründet ist, daß man sich seines Geistes bedient hat, denn es ist einerlei, ob man keinen Geist hat, oder von seinem Geiste keinen Gebrauch macht. So haben z. B. die Griechen keinen Gebrauch von ihrer Vernunft, keine Anwendung von ihrem Genie in religiösen Dingen gemacht. Ihre Stimme hat daher nicht mehr Gewicht, als die der Götzendiener von Canada. Die Griechen haben sich in den den Gottesdienst betreffenden Dingen wie Kinder betragen. Mit Blindheit und kindischer Thorheit haben sie alle Mährchen, alle gottlosen Albernheiten, die man ihnen in Betreff der Gottheit vortrug, angenommen. Sie haben nichts geprüft, nichts ihren Philosophen zur Prüfung vorgelegt*)." Der Gedanke Bayle's ist also kein anderer als der richtige, ächt philosophische: ob etwas wahr oder nicht wahr, hängt allein von der Vernünftigkeit oder Unvernünftigkeit ab. Der innere Sachgrund allein — der Gedanke entscheidet. Die Sache

---

*) Rép. aux quest. p. 708—9. 713—14. 697.

muß an und für sich selbst betrachtet werden, wenn man ihre Wahrheit erkennen will, unabhängig von den Beziehungen auf den Menschen und andern äußerlichen Gründen. Er will also die in seiner Zeit, welche Alles nur in Bezug auf den Menschen oder den menschenähnlichen Gott dachte, vergessene Kategorie der Beziehung auf sich selbst geltend machen*). So geläufig uns jetzt solche Gedanken sind, wie daß das Alterthum, die Uebereinstimmung der Völker keine Zeichen der Wahrheit sind, so setzten sie doch zu Bayle's Zeit, wo diese Meinungen noch eingewurzelte Vorurtheile waren, eine besondere Energie und Selbstständigkeit voraus.

Wie hier gegen Bernard, so bewährt sich auch Bayle in seiner Polemik gegen die Theologen King und Jaquelot nicht nur als einen scharfsinnigen Denker, wie in seinem Streit mit dem Theologen Le Clerc über die plastischen Naturen, sondern auch als einen philosophischen Denker. King hatte in einer Schrift über den Ursprung des Uebels, um die Schwierigkeiten in dieser Materie zu heben, zu dem gewöhnlichen Hausmittel der Theologie, dem freien Willen seine Zuflucht genommen. Aber er erklärte die Freiheit nicht wie die Uebrigen; er billigte nicht die Lehre, welcher zufolge die Freiheit nichts ist als eine Freiheit vom Zwange, noch die, welche sie in der Gleichgültigkeit bestehen läßt, noch die, welche den Willen dem letzten Akte des sogenannten praktischen Verstandes unterwirft. Er behauptet, daß die Freiheit eine Kraft ist, dieses oder jenes zu wählen, und zwar ohne alle Abhängigkeit von den übrigen Fähigkeiten oder Eigenschaften des freien Wesens und von den Beschaffenheiten der Gegenstände der Wahl. Er nimmt an, daß die Gegenstände nur in Folge der Wahl des freien Willens gut und angenehm werden, und daß folglich die Freiheit die

*) S. über diesen Gegenstand auch Continuation des pensées div. p. 195—237, besonders die schöne Stelle § 33. Nr. 4.

Quelle des Glücks ist, aber daß man sich unglücklich macht, wenn man schlecht wählt. King verwirft demnach auch die Ansicht derjenigen, welche behaupten, daß Gott gewisse Dinge wählt, weil sie gut sind, und behauptet, daß die Güte (la bonté) der Dinge einzig von der Wahl Gottes abhängt; denn wenn Gott durch die Güte der Dinge selbst zum Handeln bestimmt wäre, so würde er ein gezwungen handelndes Wesen sein, was sich mit dem Begriffe seiner Freiheit nicht verträgt. „Die Folge dieser Lehre wäre, entgegnet nun trefflich Bayle, daß, ehe sich Gott zur Schöpfung bestimmte, er in der Tugend keinen Vorzug vor der Sünde erkannte, und daß ihm seine Ideen nicht zeigten, daß die Tugend der Liebe würdiger sei, als die Sünde. Eine Konsequenz, welche den Unterschied zwischen dem positiven Rechte und dem Vernunftrechte aufhebt; es gibt daher nichts Unveränderliches, nichts Unerläßliches mehr in der Moral; es war Gott eben so möglich, die Tugend zu befehlen, als das Laster, und wir können daher nicht wissen, ob nicht die Gesetze der Moral einst eben so abgeschafft werden, wie die Ceremonialgesetze der Juden. Und so kommen wir denn geraden Weges auf die Vorstellung, daß Gott der freie Urheber ist, nicht nur von der Güte der Tugend, sondern auch von der Wahrheit und Wesenheit der Dinge. Aber diese Vorstellung, ob sie gleich von einigen Cartesianern geltend gemacht wird und in gewissen Fällen nicht ohne Nutzen sein mag, ist unvernünftig — sie stürzt uns in die schrecklichste Ungewißheit, sie führt zu der Behauptung, daß dieser Satz: zweimal drei ist sechs, nur da, wo und so lange, als es Gott gefällt, wahr ist, daß dieser Satz in einigen Theilen des Universums vielleicht falsch ist, oder vielleicht auch unter den Menschen schon im nächsten Jahre nicht mehr gelten wird; denn alles, was vom freien Willen Gottes abhängt, kann, wie die Ceremonien der Juden, auf gewisse Orte und Zeiten beschränkt werden. Und diese Folgerung erstreckt sich auf alle Gesetze des Dekalogs, wenn die Handlungen, welche sie gebieten, ihrer Natur nach eben so aller Güte ermangeln, als die

Handlungen, welche sie verbieten *)." „Die absolute Wahlfreiheit, die King dem Menschen gibt, widerspricht eben so der Vernunft, als der Erfahrung. Denn bestätigt es nicht die Erfahrung, daß, wenn wir einem Gegenstand vor dem andern den Vorzug geben, sich unsere Wahl stets auf die Ansicht von der Angemessenheit der Gegenstände stützt? Hoffen wir, daß ein Gegenstand, welcher durch seine innerlichen Eigenschaften uns keinen Vortheil verspricht, unser Glück sein wird, sobald wir ihm nur die Ehre erweisen, ihn zu wählen? Erfahren wir, daß, wenn wir glauben, gut gewählt zu haben, unser Glück nicht von der Beschaffenheit herkommt, die schon vorher dem Objekt unserer Wahl eigen war, sondern von der Beschaffenheit, die wir erst durch unsere Wahl hineingelegt haben? Und wenn es uns reut, einer Sache den Vorzug vor einer andern gegeben zu haben, kommt es nicht daher, weil wir jetzt die Erfahrung machen, daß sie nicht die Eigenschaften hat, welche wir ihr zuschrieben und welche uns zur Wahl bestimmt hatten? .... Wo ist also die menschliche Freiheit, welche nicht die Dinge wählt, weil sie ihr angemessen sind, sondern die Dinge angemessen macht, weil sie dieselben wählt?" „Wie der Verstand eine natürliche Bestimmung oder Neigung zum Wahren überhaupt und zu jeder besondern klar erkannten Wahrheit hat, so hat auch der Wille eine natürliche Bestimmung oder Neigung zum Guten überhaupt. Mehrere Philosophen behaupten deßwegen, daß wir, sobald wir die besondern Güter klar erkannt haben, genöthigt sind, sie zu lieben. ... Es ist nichts weniger als ein Mangel in der menschlichen Seele, wenn sie keine Freiheit der Indifferenz oder Gleichgültigkeit in Betreff des Guten im Allgemeinen hat; es wäre im Gegentheil eine entsetzliche Unvollkommenheit und Mangelhaftigkeit, wenn man wirklich also reden könnte: „es liegt mir wenig daran, ob ich glücklich oder unglücklich bin; ich bin nicht mehr bestimmt und entschlossen, das Gute zu lieben, als es zu hassen; ich

*) Rép. aux quest. 658. 675—76.

kann gleichgültig das eine eben so gut wie das andere thun." Wenn es nun aber eine gute und löbliche Eigenschaft ist, in Betreff des Guten überhaupt nicht gleichgültig, sondern bestimmt zu sein: so kann es auch nicht ein Mangel sein, wenn man sich in Betreff eines besondern Gutes, von welchem wir aufs Klarste erkennen, daß es unser Glück ausmachen wird, genöthigt findet.

Es scheint selbst eine nothwendige Folge zu sein, daß die Seele, wenn sie keine Freiheit der Gleichgültigkeit gegen das Gute im Allgemeinen hat, auch keine solche in Bezug auf die besondern Güter habe, in dem Momente wenigstens, wo sie apodiktisch urtheilt, daß dieselben für sie Güter sind. Was würden wir von einer Seele denken, welche sich rühmen könnte der Fähigkeit, die als Güter erkannten Güter nicht zu lieben, sondern selbst zu hassen, und welche spräche: „ich erkenne zwar klar, daß das für mich Güter sind, ich bin hierüber vollkommen im Reinen; indeß ich mag sie nicht lieben, ich will sie hassen; mein Entschluß ist gefaßt; ich führe ihn aus; ich habe zwar keinen Grund dazu, aber es beliebt mir eben, also zu handeln," was würden wir, sage ich, von einer solchen Seele denken? Fänden wir sie nicht weit unvollkommner und elender, als wenn sie nicht diese Freiheit, die King so anpreist, hätte? Die Lehre, welche den Willen den letzten Akten des Verstandes unterwirft, gibt nicht allein eine vortheilhaftere Vorstellung von der Beschaffenheit der Seele, sondern sie zeigt auch, daß es viel leichter ist, auf diesem Wege den Menschen zur Glückseligkeit zu führen, als auf dem Wege der gleichgültigen Freiheit; denn man braucht hier nur den Geist über seine wahren Interessen aufzuklären, und alsbald wird sich auch der Wille nach dem Urtheil der Vernunft richten. Aber wenn er eine von der Vernunft und klaren Erkenntniß der objektiven Beschaffenheiten unabhängige Freiheit hat, so ist er die uncultivirbarste Bestie von der Welt. ... Alle Lehren, alle möglichen Gründe werden vergeblich sein: ihr werdet ihn aufklären, ihr werdet seinen Geist überzeugen, aber dessen ungeachtet wird sein Wille unbeugsam bleiben und

unbeweglich, wie ein Felsen. ... Ein Einfall, eine bloße Laune wird den Willen unerschütterlich gegen alle Vernunftgründe machen: es wird ihm nicht belieben, das klar erkannte Gut zu lieben; es beliebt ihm, dasselbe zu hassen. Herr King täuscht sich also, wenn er die gleichgültige Freiheit für das größte Gut hält, welches Gott dem Menschen geben konnte. Einen viel reellern Werth hat eine Freiheit, welche immer den Aussprüchen der Vernunft folgt, und den Gegenständen, die sie klar als ihre Güter erkennt, keinen Widerstand leisten kann. Niemand, so viel mir bekannt, läugnet, daß die klar erkannte Wahrheit die Seele zur Beistimmung zwingt; die Erfahrung lehrt es. Wir können nie innerlich das läugnen, was uns als Wahrheit erscheint, noch innerlich bejahen, was als Lüge erscheint. Die Sceptiker, welche sich nicht der Evidenz der Objekte ergeben, thun es nur, weil sie zweifeln, ob die Evidenz ein gewisses Merkmal der Wahrheit ist; denn sie gestehen, wie alle anderen Menschen, ein, daß man gewissen Wahrheiten nicht seine Beistimmung versagen kann. Der Mangel an Freiheit in Bezug auf diese Wahrheiten ist keine Unvollkommenheit der menschlichen Seele; nein! es wäre vielmehr ein Mangel, wenn man sie läugnen oder in Zweifel ziehen könnte." „Die wahren Liebhaber der Weisheit bestreben sich, von der Unbeständigkeit sowohl rücksichtlich ihrer Ansichten und Urtheile, als rücksichtlich ihrer Willenshandlungen frei zu werden. Sie betrachten den Leichtsinn, mit welchem wir heute bejahen, woran wir morgen zweifeln, oder was wir nach zwei Tagen vollends verwerfen werden, als einen schimpflichen Fehler. Noch mehr ärgern sie sich aber über den Leichtsinn, mit welchem wir von der Liebe zur Gleichgültigkeit, zur Verachtung, zum Hasse des einen und selben Gegenstandes in kurzer Zeit übergehen. Ihre Nachtwachen und Betrachtungen haben nichts Anderes zum Ziel als die Gewißheit, damit sie nicht mehr die Fähigkeit haben, zu bejahen und verneinen oder zu zweifeln, sondern entweder auf der Bejahung oder auf der Verneinung bestehen. Und was den Willen gar betrifft, so bestreben sie sich aus

allen Kräften, die Handlungen desselben zu bestimmen durch die Erwerbung einer habituellen, angewöhnten Tugend, welche die Macht der Sünde verringert und endlich abschafft, und sie so determinirt, so fest im Guten macht, daß sie die unglückselige Fähigkeit, das Böse zu lieben, verlieren. Sie schätzen ihr Glück nur nach den Fortschritten, die sie in dieser Angewöhnung der Tugend machen, und sie würden sich auf dem Gipfel der irdischen Glückseligkeit zu sein dünken, wenn sie schon in diesem Leben ein unauflösliches Band mit der Tugend verbände. Das stimmt traun! wenig mit den Ideen des Herrn King überein, welcher behauptet, daß die vernünftige Creatur nicht glücklich sein kann, wenn sie nicht die Fähigkeit besitzt, das Gute und Böse zu thun. ... Wenn Adam im Stande der Unschuld wirklich so weise war, als man gewöhnlich annimmt, so mußte er nicht die Fähigkeit zu sündigen, sondern die Bestimmung zum Nichtsündigen als die Quelle seines Glückes sich wünschen. Er mußte diese so sehr gerühmte Freiheit als ein feindliches Wesen in seinem eigenen Innern ansehen und Gott bitten, ihn vor ihr zu bewahren. Die modernen Pelagianer nehmen keinen Anstand, zu behaupten, daß unsere gefährlichsten Feinde in unserm eigenen Busen verborgen sind *)." „Es liegt eine unglaubliche Befriedigung in der Ueberzeugung, so fest in der Liebe zur Tugend zu sein, daß man jede sündhafte Versuchung, ohne auch nur im Geringsten zu schwanken, abweisen würde. Ein Mensch, welcher die Aufforderung zu einer seiner Pflicht, seiner Ehre, seinem Gewissen widersprechenden Handlung auf der Stelle mit der Antwort zurückweist, daß er eines solchen Verbrechens unfähig sei, und in der That auch dazu unfähig ist, ist weit mehr mit sich selbst zufrieden, als wenn er erst Bedenkzeit sich ausbittet und mehrere Stunden lang nicht weiß, welchen Entschluß er fassen soll. Kein Lob schmeichelt dem tugendhaften Manne mehr, als wenn man von ihm sagt, was Pyrrhus von einem berühmten

*) Réponse aux quest. p. 677—79. 682.

Römer, daß es schwerer sei, ihn von dem Pfade der Tugend, als die Sonne von ihrer Laufbahn abzubringen. Also die Fähigkeit zu einer schlechten Wahl ist ein großer Mangel; aber eine solche Determination oder Bestimmung zur guten Wahl, daß man überzeugt sein kann, daß man gar nicht anders hätte handeln können, ist eine sehr große Vollkommenheit, ja der höchste Grad der Tugend*)." Wahrlich, man kann nichts Besseres gegen den Irrwisch der gleichgültigen, charakterlosen Wahlfreiheit, die heute noch, theils versteckt, theils offen, so Vielen im Kopfe spukt, vorbringen. So, wie Bayle, hätte jeder andere Philosoph geantwortet und antworten müssen. Auch Leibnitz widerlegt durch die nämlichen Gründe die Freiheit der gesetz- und vernunftlosen Willkühr. Merkwürdig ist ihre Uebereinstimmung in dieser Materie — eine Uebereinstimmung, die aber noch auffallender in Bayle's Polemik gegen Jaquelot hervortritt, wo er nicht nur die nämlichen Gründe, sondern beinahe auch das nämliche Beispiel anwendet, welches Leibnitz in seiner Theodicee gebraucht, und das Freiheitsgefühl betrifft, welches Cartesius zuerst in neuerer Zeit als einen hinreichenden Beweis von der Realität der Freiheit aufgestellt hatte. Bayle hatte in seinem Wörterbuch behauptet: „Wir haben keine deutliche Idee davon, daß ein Wesen, welches nicht durch sich selbst existirt, dennoch durch sich selbst handeln kann. Zoroaster würde daher sagen, daß der freie Wille, der dem Menschen gegeben wurde, nicht fähig ist, sich eine wirkliche Bestimmung oder Richtung zu geben, weil er gänzlich und unaufhörlich nur durch die Thätigkeit Gottes existirt." Jaquelot dagegen fand darin nicht die mindeste Schwierigkeit und warf B. ein: „Ich frage, ob wir nicht eine deutliche Vorstellung von unserer Existenz haben, wenn wir sagen: ich denke, also bin ich. Aber existiren wir deßwegen durch uns? Es ist also eben so leicht zu schließen: ich erkenne und fühle klar und deutlich, daß ich thue, was ich will, in dem Umfang meiner

*) Ebend. p. 666.

Thätigkeitssphäre, also bin ich frei, ob ich gleich eben so in Betreff des Handelns, als rücksichtlich der Existenz von dem Schöpfer abhängig bin." Aber gerade dieser Schluß, erwidert B., läßt sich gegen J. umkehren, nämlich also: „Ich fühle klar und deutlich, daß ich existire und doch existire ich nicht durch mich; ob ich also gleich klar und deutlich fühle, daß ich dieses oder jenes thue, so folgt doch daraus noch nicht, daß ich es durch mich selbst thue. Bedenket doch, daß wir durch das klare und deutliche Gefühl von unserer Existenz nicht unterscheiden, ob wir durch uns selbst existiren oder von einem andern Wesen unsere Existenz haben. Wir erkennen dieses nur auf dem Wege der Reflexion, d. h. dadurch, daß wir nachdenken über unser Unvermögen, uns so lange als wir wünschen zu erhalten und von der Abhängigkeit der uns umgebenden Wesen zu befreien. Es ist selbst gewiß, daß die Heiden nie gekommen sind zur Erkenntniß der wahren Lehre, nämlich, daß wir aus Nichts gemacht sind, daß selbst in jedem Augenblick unsere Existenz aus dem Nichts hervorgezogen wird. Sie waren in der irrigen Meinung, daß alle Substanzen im Universum durch sich selbst existiren, daß sie nie vernichtet werden können, und nicht an und für sich selbst, sondern nur rücksichtlich ihrer Modifikationen, welche dem Untergange unterworfen sind, von äußern Ursachen abhängig sind. Kommt dieser Irrthum also nicht daher, daß wir nicht die uns erhaltende Thätigkeit des Schöpfers fühlen, wohl aber fühlen, daß wir existiren, und zwar auf eine Weise, die uns ewig in Unwissenheit rücksichtlich der Ursache unseres Wesens lassen würde, wenn uns nicht andere Erkenntnisse zu Hülfe kämen? Gestehen wir also auch ein, daß das klare und bestimmte Gefühl von den Handlungen unseres Willens uns nicht erkennen läßt, ob sie von uns selbst kommen oder von eben derselben Ursache, die uns die Existenz gibt. Man muß seine Zuflucht zur Reflexion oder zum Nachdenken nehmen, um diesen Unterschied zu erkennen. Nun nehme ich aber als ausgemacht an, daß wir durch rein philosophisches Nachdenken nie darüber zu einer begründeten Gewißheit kommen, daß wir die wirkende Ursache unserer Willensakte

sind, denn Jedem, der sorgfältig die Sache untersucht, leuchtet ein, daß, wenn wir rücksichtlich des Willens nur ein leidendes Wesen wären, wir dieselben Gefühle erfahren würden, die wir dann haben, wenn wir frei zu sein glauben. Nehmen wir zum Scherze an, daß Gott die Gesetze der Einheit der Seele und des Leibes so geordnet hat, daß alle Modalitäten der Seele, ohne Ausnahme auch nur einer einzigen, nothwendig unter einander verbunden sind mit den sie vermittelnden*) Modalitäten des Gehirns, so werden wir die nämliche Erfahrung machen, als wenn wir annehmen, daß wir frei sind: es wird in unserer Seele von der Wahrnehmung der sinnlichen Objekte an, die ihr erster Akt ist, bis zu den festesten Willensentschlüssen, die ihr letzter Akt sind, die nämliche Gedankenfolge stattfinden. Es wird in dieser Reihenfolge das Gefühl der Vorstellungen, das der Bejahungen, das der Unentschlossenheit, das der velléités, der unentschiedenen, der volitions, der entschiedenen Willensbestimmungen vorkommen. Denn mag der Willensakt uns durch eine äußerliche Ursache eingedrückt, oder ein Produkt von uns selbst sein, es ist auf gleiche Weise wahr, daß wir wollen, und fühlen, daß wir wollen; und da diese äußere Ursache so viel Vergnügen als sie will in den uns eingedrückten Willensakt mit einmischen kann, so werden wir bisweilen ein unendliches Wohlgefallen an unsern Willensakten empfinden, und mit Freuden erfahren, daß sie uns an das Ziel unserer heißesten Wünsche und Neigungen führen. Wir werden keinen Zwang fühlen; bekannt ist der Spruch: „Der Wille kann nicht gezwungen werden;“ aber ist es nicht klar, daß auch eine Wetterfahne, der man stets die Bewegung gegen einen gewissen Punkt des Horizonts und zugleich die Lust, sich dahin zu richten, eindrückte, überzeugt wäre, daß sie sich von selbst bewegte, um das vorgesetzte und erwünschte Ziel zu erreichen? Ich setze nämlich voraus, daß sie nichts von Winden oder einer sonstigen äußern Ursache wüßte, die zugleich ihre Lage und ihr

*) Etwas dunkel sind die Worte: avec l'interposition des modalités de cerveau.

Verlangen ändern könnte. Aber wir Menschen befinden uns nun gerade von Natur aus in der Lage dieser Wetterfahne. Wir wissen nicht, ob nicht eine unsichtbare Ursache uns successiv von einem Gedanken zum andern führt. Es ist natürlich daher, daß die Menschen glauben, daß sie sich selbst bestimmen. Aber es bleibt zu untersuchen, ob es mit dieser Ueberzeugung eben so ist, wie mit ihrer Ueberzeugung in unzählig andern Dingen, welche sie ohne vorhergegangene philosophische Betrachtungen, blos in Folge eines gewissen Instinktes, gläubig annehmen. Weil es nun aber zwei Hypothesen über die Freiheit des Menschen gibt, die eine, daß er nur ein leidendes Wesen ist, die andere, daß er thätige Kräfte hat, so kann man vernünftiger Weise nicht der zweiten den Vorzug vor der ersten geben, so lange man nur Beweise aus dem Gefühle bringt; denn die Gefühle sind gleich, es mag die eine oder andere Hypothese wahr sein. Ein lebhaftes Gefühl von der Thätigkeit unserer Seele, welches Cartesius zuerst zum Beweise der Freiheit anführte, ist demnach ein sehr schwacher Beweis*)." „Wenn die Menschen sich nach Jaquelot's Princip richteten, welchem zufolge schon ein bloßes Gefühl Beweis einer Wahrheit ist, so würden sie nie glauben wollen, was die gesunde Philosophie uns lehrt, daß nämlich die Farben nicht in den Objekten des Gesichts sind, die Süße nicht im Zucker, der Geruch nicht in der Rose, die Wärme nicht im Feuer, daß ferner die Erde sich um ihr Centrum dreht; denn ein sehr klares und deutliches Gefühl sagt uns das Gegentheil von allen diesen philosophischen Lehren. Es gibt ganze Nationen, die jeden Menschen geradezu für einen Träumer oder Narren ansehen würden, wenn er die Behauptung wagte, daß die Weiße, die wir auf den Schnee blickend wahrnehmen, nicht in dem Schnee ist, und daß die Sonne unbeweglich ist. Alle Gründe, die man nur immer gegen ihre Meinung vorbringen würde, um sie ihnen zu entreißen, würden ihnen für abstrakte und chimärische Gedanken gelten; sie

*) Rép. aux quest. p. 785. 786.

würden, wie Jaquelot, sagen, daß sie sich nicht durch solche Subtilitäten ihre innigsten und klarsten Gefühle wollten nehmen lassen*)."

Nicht ohne Interesse ist es, Bayle, nachdem wir ihn im Kampf mit den rationalistisch orthodoxen Theologen betrachtet haben, nun auch in der Berührung mit einem Mystiker zu erblicken. Hier jedoch nur eine Probe davon, wie er Poiret's mystisch sophistische, scheinbar tiefe Sündenfallstheorie kritisirt. „Was der Verfasser in Betreff der Freiheit des nicht gefallenen Menschen bemerkt, daß er so viel Kraft gehabt habe, dem Willen Gottes zu widerstehen, und zwar in der Art, daß die Einwirkung Gottes auf den menschlichen Geist ihren Erfolg nicht verfehlt haben würde, wenn nur der Mensch nicht widerstanden hätte, daß es aber doch zugleich keine positive Kraft sei, die göttliche Einwirkung aufzuheben, oder ihr zu widerstehen, das, sage ich, geht über meinen Verstand; denn ich habe keinen Begriff von einem Widerstande, welcher nicht einen positiven Gegensatz gegen die Handlung, der widerstanden wird, ausdrückt. Der Stein widersteht der Bewegung in die Höhe, weil die Ursache der Schwere ihn zu einer Bewegung bestimmt, deren Richtung gerade der Bewegung entgegengesetzt ist, welche der Mensch dem Stein mittheilen will, indem er ihn in die Höhe hebt. Noch deutlicher ist dies in Betreff der Geister. ... Sie widerstehen uns durch Handlungen, die im Gegensatze zu den Handlungen stehen, die wir in ihnen hervorbringen möchten. Wenn man von einem stumpfsinnigen Menschen sagt, daß er allem Unterrichte widersteht, so heißt das nichts anderes, als daß seine Gehirnfibern so beschaffen sind, daß die Lebensgeister sie anders modificiren, als es zur Erlernung irgend einer Wissenschaft nöthig ist; aber dieser Widerstand ist, obwohl unfreiwillig, etwas sehr Positives. Wenn also die Seele Adams der Handlung Gottes widerstehen konnte, so konnte er den Handlungen Gottes entgegengesetzte Handlungen hervorbringen. Jeder Widerstand ist eine positive

---

*) Ebend. p. 792.

Handlung; also war es auch Adams Widerstand. Dies bestätigt sich aber noch mehr dadurch, daß Adam nur einer bekannten oder unbekannten Sache widerstehen konnte. Aber einer unbekannten Sache konnte er keinen Widerstand leisten; denn wie sollte ein erkennend thätiges Wesen dem sich entgegensetzen, was es nicht kennt und wovon es nicht weiß, ob es ihm gut oder nicht gut ist? Also nur einer bekannten. Aber wenn dies der Fall war, so widerstand er ihr nur, weil er sie nur als ein Uebel für sich erkannte: also war seine Verwerfung ein positiver Akt." „Poiret sagt weiter, daß das Böse, welches er als den Zustand bezeichnet, wo der menschliche Geist auf sich selbst gerichtet ist, sich so ansieht, als wäre er von und aus sich selbst, keine Ursache habe; denn alles Positive komme nur von Gott, aber Gott könne nicht Ursache des Bösen sein. Aber ich begreife nicht, wie die Form (das Wesen) des Zustandes, wo die Seele nach sich selbst strebt, auf sich selbst nur sieht, über sich selbst verfügt, als wäre sie etwas aus sich selbst, Nichts sein soll. Denn in diesem Zustande denkt der menschliche Geist eben so positiv, so real, als wenn er an Gott denkt; obgleich ein unendlicher Unterschied rücksichtlich der Realität der Gegenstände stattfindet: so ist doch kein Unterschied vorhanden rücksichtlich der Realität der Form oder des formalen Wesens der Handlungen, welche die Seele thut, sie mag an sich oder an etwas Anderes oder an Gott denken. Sind denn die Einbildungen im Delirium nicht eben so gut Realitäten, als im Zustande der Gesundheit? Wenn also die Seele aus dem Zustande der Nichtrichtung auf sich in den Zustand der Richtung auf sich selbst überging, so war dies unmöglich ohne einen positiven Akt, und folglich dieser Zustand nicht Nichts." „Ueberdem, wenn die Sünde Nichts ist, wie kann sie denn erkannt werden? wie kann nach einer Ursache derselben gefragt werden? Hat denn das Nichts Eigenschaften, eine Ursache, einen Begriff?" [37]

Aber so positiv, so philosophisch Bayle da ist, wo er unphilosophische Meinungen und Vorstellungen bekämpft, oder wo er es mit

dem Negativen, den Schwächen einer bestimmten Philosophie zu thun hat: so unbefriedigend, so negativ ist er da, wo er mit dem Positiven einer Philosophie in Berührung kommt, und wo er den Gedanken unabhängig betrachten, wo er ihn an und für sich bestimmen soll. Hier spielt er meist den Skeptiker, den Zweifler, und zwar nicht selten den Zweifler zur Unzeit, den Zweifler ohne objektiven Grund, den Zweifler aus Luxus, den Zweifler aus bloßer Lust zum Zweifeln, und macht so uns und sich selbst wieder irre an seinen besten Gedanken*), bringt es zu keiner bestimmten philosophischen Ueberzeugung. Man rechnet ihn daher gewöhnlich geradezu zu den Skeptikern. Aber damit ist Bayle nicht gefaßt, nicht begriffen. Es kommt auf die nähere Bestimmung seines Skepticismus an. Die modernen Skeptiker waren fast alle Männer ohne philosophischen Geist, ohne Interesse für die Philosophie, und eben deßwegen Skeptiker. Aber Bayle unterscheidet sich wesentlich von ihnen. B. hat unverkennbar einen philosophischen Geist, ein entschiedenes philosophisches Interesse im Allgemeinen. Er treibt jeden Gegenstand bis auf seine metaphysische Spitze hinauf. Er schreibt selbst an einen Freund (vom 26. Nov. 1683): „Ich finde, daß Sie sehr schöne Grundsätze hegen und ungemein gefällt mir besonders der letztere, wo Sie zeigen, daß die genaue und volle Erklärung der geringsten Sache nothwendig zur höchsten Metaphysik führt. Schon längst habe ich das gegen einige meiner Zuhörer behauptet, die sich darüber beklagten, daß ich in rein physikalischen Fragen mich bis zu Abstraktionen versteige. Anderswie ist es unmöglich, irgend einer Sache versichert zu sein**)." Bayle befriedigt die Empirie nicht; er weiß, daß sie nichts ohne Philosophie, ohne Metaphysik ist; er erklimmt daher ihre Höhe, aber so wie er oben ist, wird ihm die Luft zu dünne, zu irrespirabel; er

*) S. z. B. in Betreff der Unabhängigkeit der Wahrheiten von den Akten der Willkühr: Contin. des pensées div. p. 348.

**) Lettre 59. Oeuv. div. T. IV. p. 608.

hält es in ihr nicht aus; er hat, so zu sagen, kein metaphysisches Sitzfleisch; er kann dem Gedanken als solchem keinen Bestand, keine Dauer geben; er entschwindet ihm wie ein Schatten, so wie er ihn festhalten will; er begibt sich daher sogleich wieder aus den Höhen der Metaphysik in die ihm heimlicheren Thäler der Empirie herab. Der Charakter seines Volksgeistes spiegelt sich in ihm ab. Was Bacon von dem menschlichen Geiste überhaupt sagte, daß er vom Besondern zum Allgemeinen auffliege, aber dann sogleich wieder vom Allgemeinen ins Sinnliche herabfalle, das gilt insbesondere von dem Geiste der französischen Nation. Schon Cartesius machte diesen Gang. Bayle's Skepticismus, den man gewöhnlich nur auf seine Rechnung allein bringt, ist daher insofern nur der Ausdruck des normalen Verhältnisses, in welchem der Geist des französischen Volks zum metaphysischen Gedanken steht. Seine skeptischen Aeußerungen sagen nur mit Worten aus, was die Handlung des Cartesius schon ausdrückt, wenn er, mit den Schwierigkeiten der Metaphysik aus eigner Erfahrung vertraut, so geschwinde als möglich aus ihr herab sich in die Werkstätte der Physik und Mechanik begibt. Die Zweifel Bayle's sind insoferne ächte Cartesianer; sie sind nur offene, ehrliche Eingeständnisse von den Schwierigkeiten, die sich in der Bestimmung eines Gegenstandes darbieten. Bayle ist kein dogmatischer Skeptiker — er ist auch Skeptiker gegen den Skepticismus; so sehr B. die eigenen Leiden und Aporien — wie denn das in der Natur des Menschen liegt — zu Leiden der menschlichen Natur und Vernunft überhaupt macht, so ist er doch ein zu flüssiger, beweglicher, antidogmatischer Geist, als daß man diesen Confessionen des Skepticismus — wir abstrahiren hier von den muthwilligen, gemachten Schwierigkeiten, die psychologisch aus der steten Beschäftigung mit wahren Schwierigkeiten oder sonst wie zu erklären sind — nicht die Bedeutung von pathetischen Ausrufungen und Seufzern, die der jedesmalige Gegenstand im Drange der Schwierigkeiten ihm auspreßte, geben dürfte. Man darf wenigstens dem Skepticismus Bayle's keine andere Bedeutung

theoretisch geben, als er faktisch hat. Es ist falsch, wenn man B. damit zu charakterisiren glaubt, daß man die allgemeinen Sätze heraushebt, wo er vom Widerspruch der Vernunft mit sich selbst, von ihren Schwächen u. s. w. spricht. Solche Sätze können nur da charakterisiren, wo wirklich ihr Verfasser seinen Geist in ihnen ausgedrückt hat, wie wenn einer das Unvermögen der Erkenntniß zu einem dogmatischen Princip macht, und dieses nun förmlich zu beweisen sucht. Wie B.'s Philosophie eine occasionelle, so ist auch sein Skepticismus ein occasioneller: er ist wenigstens kein geschworner, kein systematischer Skeptiker, wenn er auch gleich gelegentlich den Skeptiker von Profession macht, dessen Geschäft es ist, überall Zweifel zu erheben. Seine Zweifel sind verflochten in die Untersuchungen schwieriger, wenigstens für seine Zeit schwieriger Materien und bedingt durch den Wechsel und die Vielartigkeit der Gegenstände, die ihn, wie namentlich in seinem Dictionnaire, in Anspruch nehmen. Es gehört also mit zur Charakteristik der Zweifel Bayle's, daß sie sich größtentheils an bestimmte Veranlassungen, an bestimmte Gegenstände und deren Schwierigkeiten anknüpfen. B. erfordert daher eine ganz andere Darstellung, als ein Leibnitz, ein Spinoza; „Jedem das Seine" ist das erste Gesetz der Gerechtigkeit, wie der Wissenschaft. Diese stellten unabhängig ihren Geist in allgemeinen Gedanken dar. Er fordert aber auch eine ganz andere Darstellung, als ein dogmatischer Skeptiker, wie etwa Huet. B. ist ein in der Mannigfaltigkeit seiner Thätigkeit zu ergreifender Geist; man kann nicht sagen, was er ist, ohne ihn im Besondern zu geben. Der Begriff ist unendlich, wenn er der wahre; man kann ihn in keinem Satze, keiner einfachen Definition geben: je specieller, je bestimmter, desto besser, wenn der Gegenstand eben diese Specialität erfordert. Die Zweifel Bayle's lassen sich nicht für sich selbst herausreißen und darstellen, abgesondert von ihren Gegenständen. Seine Zweifel müssen daher unterschieden werden in theologisch philosophische und allgemein philosophische Zweifel. Sein Skepticismus

in ersterer Beziehung war, für ihn wenigstens, eine historische Nothwendigkeit. Die Vernunft mußte, je Treffenderes, je Unüberwindlicheres sie gegen die Glaubensvorstellungen gesagt hatte, um so mehr, aus Respekt gegen den Glauben, wieder zurücknehmen, was sie gesagt. Die Widersprüche, die Bayle z. B. zwischen dem Begriffe der Weisheit, Güte, Gerechtigkeit und dem Betragen des theologischen Gottes in den den Sündenfall betreffenden Angelegenheiten aufgezeigt, waren unmöglich aufzulösen, weil die Grundvorstellungen, die Principien als unverletzlich da standen, geheiligt waren, und die Folgen, die sich aus ihnen ergaben, eben nur vermieden werden konnten, wenn die Grundvorstellungen aufgegeben, wenn Gott selbst anders gedacht wurde. Aber diesen Schritt mochte, konnte und durfte Bayle nicht thun. Er mochte nicht, weil er stets den Charakter eines anspruchslosen Privatmanns behauptet, der seinem Geiste keine öffentliche Bedeutung, keine Bedeutung im Namen und Berufe der allgemeinen Menschheit gibt, seine Vernunft nicht als Vernunft, sondern nur als eine subjektive Meinung betrachtet und ausgibt. Er konnte nicht, weil er gebunden war, gebunden schon durch natürliche Bande und Verhältnisse an den Glauben seiner Zeit. Nur ein schon von Natur freier, außer dem Glauben geborner, daher schon äußerlich dazu berufener und berechtigter Mann, wie Spinoza, konnte eine wesentlich andere, grundfreie Anschauung der Gottheit zum Vorwurfe der Menschheit machen. Er durfte aber auch nicht, weil es im Plane der Erlösung der Vernunft lag, daß sie allmählig sich entwickelte, daß sie einen natürlichen Gang ging, daß sie selbst innerhalb des Glaubens und aus dem Glauben heraus mit Anerkennung desselben sich emporbildete. Der Skepticismus in dieser Beziehung war daher, wie eben gesagt, eine historische Nothwendigkeit für Bayle; er war die Concession, die er dem Glauben machte; er mußte der Vernunft ihre Tugenden als Fehler anrechnen. Das Bewußtsein der Stärke der Vernunft sprach sich ironisch demüthig unter dem Namen ihrer Schwäche aus. Die bedeutendste Stelle in Bayle's

Schriften — die bedeutendste nicht nur der Quantität, sondern auch Qualität nach — nimmt aber der Skepticismus dieser Art ein — dieser Skepticismus nicht im eigensten vollsten Sinne seines Geistes, dieser, der nicht die Beziehung B.'s unabhängig auf sich selbst ausdrückt, sondern nur seine Beziehung auf eine ihm an sich äußerliche, aber respektirte Macht. Kurz dieser Skepticismus fällt ganz auf die Bedeutung zurück, die das Verhältniß B.'s zum Glauben hat, ist nur ein Ausdruck des früher betrachteten Zwiespalts von Glaube und Vernunft — obwohl es natürlich ist, daß dieser Skepticismus auch seine Grenze überspringt, daß ein Geist, der so in der Klemme ist, daß er die tollsten Sprünge und Manöver machen, das Positive verneinen, und das als negativ Erkannte bejahen, also seine Vernunft zum Besten halten muß, auch im Uebrigen diesen Charakter annimmt. Der Geist ist in einem unbehaglichen, ironischen Widerspruch und Zwiespalt mit sich selbst, seinen Aerger darüber, seine Ironie wird er nothwendig auch auf andere, ganz unschuldige Dinge übertragen.

Was nun B.'s philosophischen Skepticismus betrifft, so hängt er auch einerseits mit seinem Verhältniß zur Theologie zusammen. Wo gewisse religiöse Dogmen als Wahrheiten angenommen und respektirt sind, und zwar als Wahrheiten im höchsten Sinne, als solche, an die die ewige Seligkeit gebunden ist, da ist die Philosophie nur ein Divertissement, ein Plaisir, ein Spaß — nur eine Beschäftigung mit Nebendingen, mit Adiaphoris. Wo das Wichtigste längst schon ausgemacht und entschieden ist, da bleiben dem philosophischen Geiste nur Bagatelle übrig, die er, wenn er nicht ein Kleinigkeitsgeist sein, nicht in den scholastischen Pedantismus verfallen will, nicht mit Ernst als Wichtigkeiten, sondern auch als Bagatelle betreiben muß und betreiben wird, wenn er nur einigen Mutterwitz hat. Unter dem Krummstab des Dogmas mag wohl gut leben, gut essen und trinken sein, aber gut denken ist nicht unter ihm. Aut Caesar aut nihil, heißt es auch hier. Nur wo der Mensch den Glauben verliert, wo er sich ausleert, wo er

Nichts in sich hat, nur in dieser *Πενία*, in dieser Noth entspringt ein philosophisches Bedürfniß, wird die Philosophie eine Nothwendigkeit, eine Unentbehrlichkeit, welche die höchsten Kräfte des Menschen aufruft und in Anspruch nimmt, nur da wird es Ernst, verzweifelt Ernst mit ihr, da hört sie auf, eine gleichgültige Thätigkeit zu sein. Eine Thätigkeit mit wahrem Interesse und darum eine uranfängliche Thätigkeit — denn auf das Höchste nur, auf das Erste, das Ursprüngliche kommt es an, nur das Interesse an ihm ist wahres Interesse — wird die Philosophie in neuerer Zeit eigentlich erst in Kant. Die Philosophie vor ihm in Cartesius und Leibnitz hat noch den Charakter der Gleichgültigkeit gegen die Philosophie an sich. Sie sprechen ihre Gedanken nur als subjektive Meinungen und Hypothesen mit einer gewissen légèreté und Gleichgültigkeit gegen sie aus. Das Dogma ist noch als das höchste Interesse vorausgesetzt, oder wenigstens diese Voraussetzung in den Gemüthern der Menschen respektirt. Die Philosophie hat nur die Bedeutung einer Liebhaberei. In Leibnitz ist wohl die Philosophie lebendiger geworden, sie ist mehr ins Fleisch gedrungen, sie circulirt hier nicht mehr bloß in den Extremitäten, sie steigt zum Centrum empor, aber es sind nur augenblickliche, verschwindende Congestionen gegen den Kopf.

Im Zusammenhang mit dieser Gleichgültigkeit der Philosophie gegen sich selbst zur Zeit der Herrschaft der Orthodoxie müssen wir nun auch Bayle's Skepticismus erkennen. „Ich erkenne mich, sagt er selbst, in dem, was er von meiner Art zu philosophiren sagt, und ich gestehe, daß, die religiösen Wahrheiten ausgenommen, ich die andern Streitigkeiten nur als ein geistiges Spiel ansehe, wobei mir die Entscheidung für oder gegen gleichgültig ist. Wenn die, mit welchen ich zu leben habe, beim Peripatetismus ihre Rechnung besser finden, als beim Gassendismus oder Cartesianismus, so lasse ich sie dabei im Frieden, ich bin darum nicht weniger ihr Freund und Diener, ich habe gar nichts dagegen, daß man mir widerspricht, und sobald sich eine größere

Wahrscheinlichkeit darbietet, so trete ich ihr bei ohne Mühe, ohne Scham. Von jeher war das der Geist der akademischen Philosophen *)."

Allerdings sind die Bedingungen seines Skepticismus damit noch nicht erschöpft. Die Beschaffenheit seiner Zeit überhaupt und Individualität muß wesentlich in Betracht gezogen werden. Die seiner Individualität am meisten entsprechende Thätigkeit, die Stoff- und Grundthätigkeit ist die literärische, wobei die philosophische die Bedeutung des Zusehens, der Kritik und Reflexion hat. Die abhängige Thätigkeit ist die philosophische, die selbstständige die literärische. Ohne literärische Neuigkeiten zu leben, ist ihm unmöglich. Sein ganzes Leben, sein ganzer Briefwechsel, der, mit Ausnahme politischer Neuigkeiten, fast nur aus Mittheilungen von literärischen Neuigkeiten besteht, bestätigt dies. Bayle hat keine Zeit zum anhaltenden Philosophiren. Sein Skepticismus ist Mangel an Zeit, freilich wie gewöhnlich, auch Mangel an Kraft. Er ist kein gesammelter Denker. Der Philosoph muß sich auf Weniges beschränken können, er muß ein literärischer Diogenes sein, oder sein können. Ist ihm die Beschäftigung mit Literatur zu seinen Zwecken erforderlich, so sind seine Wahlsprüche: „aus Einem erkenne Alle;" „aus der Klaue den Löwen." Ihm genügt ein wohlgelungenes Exemplar. Die Gattung interessirt ihn wohl; die faßt er scharf ins Auge, aber die Vielheit der Arten, die sich nur in unwesentlichen Dingen unterscheiden, interessirt ihn nicht, geschweige die bloße Varietät. Der Philosoph muß, wie Spinoza, auch auf dem Lande leben können. Bayle konnte es nicht. Es war ihm hier zu langweilig. Er schöpfte den Stoff nur von Außen. Am liebsten hätte er in Paris gelebt. Nur seine Anhänglichkeit an die reformirte Religion hielt ihn, wie er sagte, in Holland auf. Wie innerlich, so unterdrückte oder beschränkte er auch hier, seiner Religion zu

*) Cab. chim. p. 676.

Liebe, seine ursprünglichen Triebe und Neigungen. B. bildet daher den schneidendsten Gegensatz zu Spinoza; Leibnitz ist die Mitte zwischen beiden. Spinoza ist Baylen ein wahrer Stein des Anstoßes; er ist selbst ungerecht gegen ihn; freilich gehörte es auch zum guten Ton der Orthodoxie, ihn zu bekämpfen; er war das Lamm, das die Sünden der Philosophen, die halb auf seinem, halb auf dem Standpunkt der Orthodoxie standen, geduldig auf sich nehmen mußte; in seinem Blute suchten sie sich von der Schuld oder wenigstens von dem Verdachte der Ketzerei rein zu waschen. Aber es gibt auch keinen schärferen Gegensatz, als Bayle und Spinoza: Bayle, der literärische Nimmersatt, Spinoza, der in sich selbst befriedigte Denker, B. der Journalist, der Galanterie- oft auch Trödelwaarenhändler [38], Spinoza der stille Optikus. Der Unterschied zwischen beiden ist der Unterschied zwischen der Einheit und Vielheit, der Einfachheit und Mannigfaltigkeit. Bayle konnte daher unmöglich den Spinoza begreifen. Das Element, in dem sich Spinoza bewegt, ist B. ein absolut fremdes, widerwärtiges Element. Die vielheitslose Einheit und die einheitslose Vielheit sind die Extreme, die sie ohne irgend einen Mittelbegriff aus der Leibnitzischen Philosophie von einander trennen.

Nichts ist nachlässiger, als Kritiken zu berücksichtigen, ohne den, von dem sie ausgehen, zuvor einem Examen rigorosum zu unterwerfen und ihn zu fragen: wer bist du denn? Laß dich doch einmal bei Lichte besehen. Hast du denn auch nur die entsprechende Individualität, die Kraft, dich über deine Schranken hinaus in einen Andern hinein zu denken, der dir vielleicht schon aus persönlichen, seiner Sache fremdartigen Gründen ein widerwärtiges Ding ist? Hätte Jakobi den Bayle in seiner Totalität gewürdigt oder wenigstens in Beziehung auf seine Kritik von Spinoza in Erwägung gezogen, so würde er ihr nicht einmal die Bedeutung gegeben haben, die er ihr in seiner Schrift über Spinoza gab. Bayle's Kritik von Spinoza beruht nämlich hauptsächlich darauf, daß er den Gegenstand, den Spinoza im Sinne hat, außer Augen

läßt, von ihm wegsieht, und nur das formelle Verhältniß der Substanz zu den Accidenzen, wie darunter jedes Ding gebracht werden kann, ins Auge faßt. Der Gegenstand, den Spinoza im Sinne hat, ist ein unendlicher, die einzige, die absolute Substanz; alle die lächerlichen Consequenzen, die B. daraus zieht, finden nur statt, weil sich unwillkührlich in seinem Geiste an die Stelle der unendlichen Substanz ein beschränktes, einzelnes, individuelles Ding setzt, wie es auch als das Subjekt oder der Träger dieses Verhältnisses gedacht werden kann. Die Substanz ist dem Spinoza nur das innere Zeichen, mit dem er den unendlichen Gegenstand faßt und ausdrückt, aber B. nimmt das Zeichen für die Sache selbst, obgleich B. darin Recht hat, worin Sp. Unrecht, nämlich, daß dieser das Verhältniß der Substanz und der Accidenzen genau in dem Sinne, in welchem dieses Verhältniß damals von der neuern Philosophie gefaßt wurde, gebraucht und für das absolute Verhältniß nimmt. [39]

Die nähere Beschaffenheit der Zeit, in welcher wir Bayle zu ergreifen und würdigen haben, hängt zusammen mit dem, was früher schon über die Bedeutung der Philosophie in dieser Zeit gesagt wurde. Der menschliche Geist hatte einen unbegriffenen Hintergrund an der Natur und einen unbegriffenen Vordergrund an dem Glauben. Zwischen diesem Hinter- und Vordergrunde — beide Abgründe für sie — stand stutzig die menschliche Vernunft. Unbegriffen war der Ursprung des Glaubens — eine Offenbarung schlechtweg, eine Autorität ohne Grund, ein positives Gesetz — unbegriffen, fremdartig das Wesen der Natur. Der subjektive oder persönliche Gott war das Universalprincip — kein Funke von Verstand, von Sinn für den Spinozischen Gott, d. h. für das göttliche Wesen, ohne einen persönlichen Träger desselben — verständlich, begreiflich war nur, was im Sinne der Subjektivität oder Persönlichkeit, der absichtlichen Zweckmäßigkeit oder der mechanischen Werkmeisterei begreiflich war, alles Uebrige Geheimniß. [40] Dies war auch der Grund des Systems

der Gelegenheitsursachen. Auf unsern Willen bewegt sich der Arm. Aber wir wissen nicht, wie wir ihn bewegen, welche Muskel wir gebrauchen sollen; was wir nicht wissen, das können wir nicht thun, also bewegt nicht die Seele — denn die Seele ist nur unser wissendes und wollendes Selbst — den Arm; der Wille ist nur die Veranlassung, aber die wirkliche Ursache der Bewegung ist die erste Ursache, Gott, welcher durch seine Allwissenheit und Allmacht Alles bewegt und bestimmt. Gleichwohl war aber eine Hauptbeschäftigung der Philosophen die Natur, und sie mußte es um so mehr sein, als in dieser Beschäftigung am wenigsten die Glaubensgegenstände unmittelbar ins Spiel kamen. Sie versuchten sich daher an dem, was nicht nur an sich, sondern namentlich in Beziehung auf sie das Schwerste war. Ihre Erklärungen von den Naturerscheinungen mußten sich nothwendig als unbefriedigend erweisen. Die Naturwissenschaften waren erst im Werden. Merkwürdige, abnorme Fälle zogen besonders die Aufmerksamkeit an sich. Das Wahre vermischte sich mit dem Falschen; es fehlte an Kriterien, folglich an Kritik*). Aber eben so war es auf dem Gebiete der Historie. „Die Wahrheit, sagt Bayle, ist wegen der Bosheit oder Eingenommenheit des Menschen nicht weniger die Verzweiflung des Historikers, als des Philosophen. ... Je mehr man die Geschichte studirt, desto mehr erkennt man ihre Ungewißheit**)." Namentlich hatte der religiöse Parteigeist jener Zeit die Geschichte entstellt und ungewiß gemacht. Zweifel, Unentschiedenheit war hier Weisheit — nicht philosophiren Philosophie. So nothwendig und heilsam für die Wissenschaft und Menschheit eine philosophische Bestimmtheit und Entschiedenheit ist, selbst wenn sie oft Einseitigkeit ist — man denke nur an Carte-

*) S. hierüber als Belege z. B. die Auszüge, die Bayle in seinem Journal aus den Memoiren der in dieser Zeit entstandenen naturwissenschaftlichen Gesellschaften gibt.

**) Critique générale. p. 53 u. Nouv. de la républ. p. 185. Art. V.

sius' paradoxe Lehre, daß die Thiere nur Maschinen sind, wie sie früher erörtert wurde — so nöthig und erspießlich ist doch andererseits wieder, namentlich auf dem Gebiete des Besondern, eine das Für und Wider unparteiisch erwägende Neutralität der Gesinnung. So bemerkt z. B. Bayle in Betreff des zu seiner Zeit noch, namentlich in Deutschland, dem er daher den heute noch berücksichtigungswerthen Vorschlag macht, eine Gesellschaft de propaganda infidelitate zu stiften, herrschenden Herenglaubens: „Bisher scheint die Herenfrage nur entweder von zu ungläubigen oder zu gläubigen Geistern behandelt worden zu sein. Die Einen, wie die Andern, sind wenig geschickt, das Wahre darin zu treffen, und sind meistens demselben Fehler unterworfen, indem sie, ohne die Sachen zu ergründen, zum Läugnen oder zum Glauben sich bestimmen lassen*)." So hält sich auch Bayle in einem gewissen Juste milieu zwischen der peripatetischen und Cartesianischen Betrachtungsweise des Wesens der Thiere, obgleich er in andern Punkten, z. B. in der Lehre von den Accidenzen, auf die er nicht selten zu sprechen kommt, in der Lehre von dem Wesen des Körpers entschieden für den Cartesianismus auftritt, überhaupt den Geist der neuern Philosophie sich angeeignet hat. [41]

Bayle's Skepticismus hat aber nur im Besondern die Bedeutung einer unentschiedenen Neutralität; im Allgemeinen hat er den energischen Charakter eines lebendigen Processes, in dem die heftigsten Gegensätze sich an einander reiben, vor Allem die Gegensätze zwischen Trieb und Wille, Instinkt und Vernunft, Natur und Geist. B. ist der durchgeführte Cartesianische Dualismus, sein Wesen ist der Widerspruch. Eben deßwegen hat er ein eben so tragisches als komisches Element in sich. Das komische Moment liefert ihm besonders der Widerspruch zwischen Fleisch und Geist, namentlich der Zwiespalt zwischen der Macht der Sinnlichkeit und dem unnatürlichen Keuschheitsherois-

*) Nouv. de la républ. p. 116.

mus des Katholicismus. „Ein Mensch, sagt er z. B., äußerte in einem Trauerspiel des Euripides:

Nur meine Zunge schwur, und nicht mein Geist.

Ganz anders verhält es sich bei Ablegung der Enthaltsamkeitsgelübde; da ists der Geist, der schwört, und nicht der Leib. Der Geist hofft und verspricht aufrichtig (in der Regel wenigstens) die Beobachtung der Keuschheit. Er sucht in der Folge diese aufrührerische Kraft, die sich seinen Wünschen widersetzt, zu bändigen. Da man aber für den Leib versprochen hat, was er selbst nicht versprach, so reißt er bald die Herrschaft an sich. Die Gesetze des zwischen Leib und Seele bestehenden Bandes sind der Art, daß sie nur die Erhaltung unseres Geschlechts zu beabsichtigen scheinen." Stoff zur Komik gibt ihm überhaupt die Macht der Sinnlichkeit hauptsächlich da, wo sie ihm, wie in seinem Wörterbuch, auf dem Gebiete des Privatlebens, gleichsam im häuslichen Negligé, begegnet. Aber zu ernsten, ja tragischen Betrachtungen veranlaßt ihn die Macht der Liebe, wo sie im Allgemeinen ihm Gegenstand ist und ihm den Widerspruch zwischen Nothwendigkeit und Freiheit, zwischen Gattung und Individuum, zwischen der Naturmacht und der subjektiven Vernunft vergegenwärtigt. „Die Liebe, sagt er, ist eine von unserer Freiheit und Vernunft unabhängige, ja unserer subjektiven, nur unser Wohl berücksichtigenden Vernunft widersprechende Macht. Wenn das weibliche Geschlecht nur den Rath der Vernunft befolgte, so würde es abgeschreckt durch die Beschwerlichkeiten der Schwangerschaft, durch die Schmerzen der Entbindung, durch die Sorgen der Kindererziehung auf die Mutterschaft verzichten. Selbst die Religion hätte keine Gewalt über die Weiber: man würde umsonst ihnen vorpredigen, daß Gott zur Erhaltung der Welt ihre Verheirathung wolle, wenn nicht eine stärkere Macht, als die Macht der Vernunft und Religion, das Gefühl einer unbeschreiblichen Lust und andere hinzukommende Leidenschaften und Vorurtheile, wie die Furcht vor Schande

u. s. w. sie antrieben. Nennt darum nicht die Vorurtheile der Weiber gegen den ehelosen Stand eine unvernünftige Schwäche. Was eine Schwäche in Bezug auf unsere kleine Vernunft ist, das ist ein Zeichen einer bewundernswürdigen Weisheit in Beziehung auf die allgemeine Vernunft, welche alle Dinge lenkt; denn längst wäre das menschliche Geschlecht ausgestorben, wenn die Weiber keine solche Abneigung und Vorurtheile gegen die Ehelosigkeit hätten. Diese Vorurtheile sind ein Instinkt, ein Eindruck der allgemeinen Vernunft, aber die Verstandesgründe, womit wir diese Vorurtheile bekämpfen, sind nur ein partikulärer Eindruck unserer Vernunft. Diese Vorurtheile beziehen sich auf das allgemeine Wohl des Universums, während die Einsichten und Gründe unseres Verstandes sich nur auf das Wohl unserer Person beziehen. Tadeln wir daher nicht das weibliche Geschlecht ob seiner Vorurtheile in diesem Punkt; es ist rühmlich vielmehr, von der allgemeinen Vernunft geleitet zu werden.

Aber eben so wie ein blinder Instinkt, so zu sagen, den Menschen in die Ehe treibt, eben so ist auch die Liebe der Eltern für ihre Kinder nicht eine Liebe der Wahl, eine freie Liebe, eine auf Vernunft gegründete Liebe, sondern, so zu sagen, eine mechanische Liebe (amour machinal), eine blinde, eine instinktmäßige Liebe. Man kann sagen, daß die Liebe zu den Kindern nur eine Ausdehnung der Liebe zu sich selbst oder zu dem eigenen Leib ist. Wie wir daher den eigenen Leib nicht aus freier und vernünftiger Liebe lieben, so lieben wir unsere Kinder nicht aus freier Erkenntnißliebe. Die Natur allein bringt die Liebe der Kinder ohne Hülfe unserer Vernunft in uns hervor, in nobis sine nobis.

Man kann daher mit voller Wahrheit sagen, daß die Welt in dem Zustande, in welchem sie ist, sich nur dadurch erhält, daß die Menschen voll falscher Vorurtheile und unvernünftiger Leidenschaften sind. Wenn die Philosophie es dahin brächte, daß alle Menschen nur nach den klaren und deutlichen Begriffen der Vernunft handelten, so ginge sicherlich das Menschengeschlecht bald zu Grunde. Die Irrthümer, die

Leidenschaften, die Vorurtheile und hundert andere Fehler sind gleichsam nothwendige Uebel in der Welt. Die Menschen taugten nichts für diese Welt, wenn man sie von diesen Uebeln heilte. Wundern wir uns daher nicht mehr, daß die Philosophie und Religion so wenig Fortschritte in der Welt machen. Sie könnten keine Fortschritte machen, ohne die Macht des Instinkts zu verkürzen. Aber eben der Instinkt ist gegenwärtig an der Regierung. Einst wird wohl sein Regiment enden und dann werden Religion und Philosophie unsere Richtschnur sein. Aber bis diese schöne Revolution kommt, wo wir sagen können:

Magnus ab integro saeclorum nascitur ordo

müssen wir es uns gefallen lassen, daß der Instinkt und das Vorurtheil die meisten Menschen beherrschen. Indeß ist es von Wichtigkeit, daß stets Einzelne die Interessen der Vernunft verfechten. Uebrigens soll damit die Materie vom Instinkt keineswegs erschöpft sein. Undurchdringliche Geheimnisse liegen in ihr; denn wer könnte ohne einen gewissen Schauder die Bemerkung machen, daß die Irrthümer, die unzüchtigsten Leidenschaften, die vernunftlosesten Vorurtheile der Welt so nothwendig sind? .... Wer ohne Erschütterung wahrnehmen, daß diese Uebel der Welt so nothwendig sind, daß die bürgerliche Gesellschaft zu Grunde ginge, wenn die Menschen nur die klaren und deutlichen Vernunftideen in ihren Handlungen zur Richtschnur nähmen. Was wäre z. B. die menschliche Gesellschaft ohne Ruhmbegierde? Und gleichwohl gibt es eine an sich eitlere, unvernünftigere Leidenschaft als diese *)?" Bayle streift hier unwillkührlich an den Spinozismus hinan: er erhebt sich über die subjektive menschliche Vernunft: das, was in Beziehung auf uns tadelhaft, unvernünftig, lächerlich, ist in Beziehung auf das Universum und die universale, das Weltganze beachtende

*) Nouv. lettres critiq. sur l'hist. du Calv. p. 271 — 277. Ueber die Liebe s. auch Diction. z. B. Art. Selemnus Rem. A.

Vernunft untadelhaft, vollkommen, gut, löblich. Aber die allgemeine Vernunft bleibt bei B. nur eine unbestimmte, populäre Vorstellung, die keinen innern Grund und Begriff gewährt: der reale Begriff ist der materielle Trieb, die Macht der Natur. Das Materielle ist zwar nicht als ein nur Materielles, sondern als ein an sich, dem Zwecke nach Vernünftiges ausgesprochen. B. deutet insofern auf einen allgemeineren Standpunkt hin, aber der Zweck ist doch zuletzt nur als die Absicht eines wieder subjektiven oder persönlichen Wesens gedacht, welches durch seine Allmacht jeden der Materie an sich äußerlichen Zweck mit ihr verbinden kann. Der Widerspruch bleibt so ungelöst. Aber Widersprüche zu heben war nicht B.'s Sache, aber auch nicht seine Bestimmung. Seine Aufgabe war es, aufmerksam zu machen auf Dinge, die die Menschheit bisher aus Stumpfsinn ignorirt oder aus Feigheit sich verschwiegen hatte. Seine Bedeutung ist, daß er der Philosophie Probleme aufzulösen gibt, ohne selbst die Räthsel zu lösen. Er erregt nur den Appetit zur Philosophie, aber er stillt ihn nicht. Er gibt uns bloßes Salz — wovon freilich für uns ein sehr großer Theil geschmacklos geworden ist — ohne zugehörigen Nahrungsstoff — nicht von der animalischen Kost der Leibnitzischen Monade, nichts von der vegetabilischen Kost der Spinozischen Substanz. Wenn uns daher Leibnitz und Spinoza — dieser freilich, als ein in seiner Art vollkommenes Ganze, bei weitem mehr als jener — schon durch den Inhalt ihrer Gaben befriedigen, ohne daß wir genöthigt sind, den Charakter, die Persönlichkeit der Geber mit zu berücksichtigen: so ist es dagegen bei Bayle wesentlich und nothwendig, den Mangel der Gabe durch die Tugenden des Gebers zu ersetzen. Wenn Bayle nicht theoretisch den Begriff des Philosophen in sich verwirklicht hat, so stellt er ihn wenigstens von Seiten seines Charakters dar. Wir erblicken in ihm einen praktischen Philosophen, ausgeschmückt mit den Tugenden des wissenschaftlichen Mannes. Gleich Leibnitz, gleich Spinoza ist er ein Abbild von dem Wesen der Wissenschaft:

Der wissenschaftliche Mann ist ein muthiger Kämpfer für Recht und Wahrheit, aber für sich selbst friedfertiger Natur. Das wissenschaftliche Interesse überwindet die persönlichen Interessen in ihm. Was nur in innerem und äußerem Frieden gedeiht, wie die Wissenschaft, kann auch nur Frieden wirken. „Ich bin so gesinnt, sagt Leibnitz, daß ich wünsche, es möchten Alle, denen der Fortschritt der gründlichen Wissenschaften ernstlich am Herzen liegt, eben sowohl in ihren Herzen, als Köpfen übereinstimmen, und nichts unterlassen, was die Freundschaft erhalten kann, folglich Alles versuchen, was versöhnen, und Alles vermeiden, was beleidigen kann, unbeschadet jedoch der Rechte der Wahrheit*)." Auch B. war friedfertig, obwohl sein ganzes Leben Kampf war. Darum war er kein Freund der Universitäten, weil hier gewöhnlich statt des Geistes der Wissenschaft der Geist der Intrigue herrscht. „Ich bin, sagt er, kein besonderer Freund von den Streitigkeiten, den Ränken, den Professoren-Fressereien (nach Analogie von Menschenfressereien Entre-mangeries Professorales), welche auf allen unseren Akademien herrschen." Canam mihi et Musis. (Lettre 160.) Zwar hatte Bayle einen höchst widerlichen, lang fortgesetzten und selbst heftigen Streit mit dem verläumdungssüchtigen Jurieu. Aber B. wurde dazu genöthigt, und führte diesen Streit im Widerspruch mit seinem Wesen, mit Widerwillen — „mein ganzes Leben hatte ich einen Abscheu vor persönlichen Streitigkeiten**)."

Der wissenschaftliche Mann ist, weil friedfertig, auch nicht rechthaberisch. Ihm liegt mehr daran, belehrt zu werden, als recht zu haben. „Wenn ich einen Fehler gemacht habe, sagt Leibnitz, so gestehe ich es immer gerne und ohne Umschweif." (Ep. 40 ad Bernoulli.) Und Bayle nennt sich selbst „einen Menschen, welcher ohne Aerger seine Werke tadeln hört." (Lettre 63.) „Ich bin empfindlicher für das

*) Commerc. epist. Leib. et Joh. Bernoullii, Lausannae 1745 epist. 12.

**) La cab. chimér. p. 670.

Vergnügen, zu lernen, als für das Mißvergnügen, mich geirrt zu haben." (Lettre 283.)

Der wissenschaftliche Mann bekümmert sich nicht um das Geschwätze der Menge. Er geht seines Weges, vertieft in die Sache, ohne weder rechts, noch links zu blicken. „Um mich offenherzig und zugleich philosophisch auszusprechen, ich mache mir viel zu wenig aus der Meinung und dem Urtheil der meisten Leute, als daß ich mich um ihre Gunst bekümmern sollte." (Lettre 122.)

Der wissenschaftliche Mann kennt keinen höhern Genuß als Arbeit und Thätigkeit. Jeder andere Genuß hat für ihn nur die Bedeutung der Erholung. B. bedurfte nicht einmal dieser. „Ich kenne recht gut, schreibt er, das Distichon Cato's: Interpone tuis interdum gaudia curis, aber ich wende selten diesen Spruch an. Lustbarkeiten, Vergnügungspartieen, Spiele, Mahlzeiten, Reisen auf das Land, Visiten und so manche andere Erholungen, welche so vielen Gelehrten, wie sie sagen, nothwendig sind, sind nicht meine Sache; ich verliere dabei keine Zeit. Aber eben so wenig nehmen häusliche Sorgen (B. war unverheirathet), Dienstbewerbungen, Sollicitationen und andere Geschäfte meine Zeit in Anspruch*)." Seit seinem zwanzigsten Jahre hatte er keine übrige Zeit. (Lettre 245.) Selbst die Nähe des Todes, den er so gewiß voraussah, daß er sich keines Arzneimittels bediente, um nicht den Lauf der Natur zu hemmen, in der Ueberzeugung, daß seine Krankheit tödtlich sei, unterbrach ihn nicht in seiner wissenschaftlichen Thätigkeit, die damit endete, womit sie begann — mit dem Kampfe gegen Theologen — ein Kampf, der ihm aber nur zur Erholung gereichte. Ich dachte (schreibt er im letzten Briefe, den wir von ihm besitzen, an den Grafen von Shaftesbury v. 29. Okt. 1706, also gerade 8 Wochen vor seinem Tode, er starb am 28. Dec. desselben Jahres): ein Streit mit Theologen würde mich ärgern, aber ich erfahre nun, daß er mir in

*) Vie de Mr. B. Des-Maizeaux p. 76. T. I. Dictionn. ed. 1740.

meiner Einsamkeit nur zum Zeitvertreib dient. Noch den Abend vor seinem Tode übergab er, nachdem er den ganzen Tag über gearbeitet hatte, die Copie von seiner Antwort an den Theologen Jaquelot dem Corrector. Und schon in seiner Jugend bewährte er diesen seinen außerordentlichen Fleiß. Selbst die Erholungsstunden widmete er auf der Schule den Wissenschaften: sein rücksichtsloses, unmäßiges Studiren hatte ihm selbst mehrmals schwere Krankheiten zugezogen. Entsprechend dieser seiner Arbeitsamkeit war seine äußerst frugale Lebensweise.

Der wissenschaftliche Mann ist human — unendlich fern von den Anmaßungen des Eigendünkels. „Da ich keine Danksagungsschreiben verdiene, und da, wenn ich sie selbst verdiente, mir's erwünschter wäre, keine zu erhalten, so hat man Ihnen bisher die Wahrheit gesagt, aber eine grobe Lüge hinzugefügt, wenn man Ihnen sagte, daß ich schlechterdings nur mit Leuten, die in der Welt Figur machen, umgehen will. Es gibt keinen Fehler, vor dem ich mich besser bewahrt hätte, als vor Anmaßung und selbstgefälligem Gebahren. Ich könnte mir ein solches nicht aneignen, auch wenn ich darauf studirte; und wenn meine Faulheit schuld ist, daß ich auf die Briefe, die man mir schreiben mag, nicht immer pünktlich antworte, so ist das nie der Fall in Betreff der Personen ohne Rang und Namen." (Lettre 322.)

Der wissenschaftliche Mann denkt gut von dem Menschen. Er hält die Klugheitsregel, die in jedem Menschen böse Absichten voraussetzt, unter seiner Würde. Er hat aber auch schon keine Zeit zu bösen, argwöhnischen Gedanken. „Herr Bayle ist ein sehr verträglicher Freund, der den Blick von Allem wegwendet, was bei näherer Besichtigung ihn zu leicht bewegen könnte, von den Leuten schlimm zu urtheilen." (Chim. de la Cab. p. 738.)

Der wissenschaftliche Mann geizt nicht nach weltlichen Ehren und Reichthümern. Er ist glücklich in der Wissenschaft. Die Schätze der Erkenntniß machen ihn gleichgültig gegen die Schätze der Außenwelt.

Als B. in Folge einer Cabale seine Professur verlor, schreibt er an seinen Freund: „Ich habe es (das Unglück) aufgenommen, wie es einem christlichen Philosophen ansteht, und meine Seele, Gott sei Dank! erfreut sich fortwährend einer großen Ruhe. Die Annehmlichkeit und Ruhe in meinen Lieblingsstudien werden mich in dieser Stadt fesseln, so lange man mich darin läßt. ... Im Uebrigen, da ich weder ein Freund von Glücksgütern, noch von Ehrenstellen bin, so wird es meine geringste Angelegenheit sein, Rufe zu bekommen, und ich würde gar keine annehmen, selbst wenn einer an mich erginge." (Lettre 160.)

Liebe zur Wissenschaft ist Liebe zur Wahrheit, Wahrheitsliebe daher die Fundamentaltugend des wissenschaftlichen Mannes, so denn auch Bayle's. Aber wer die Wahrheit liebt, ist uneigennützig, selbstständig, freimüthig, feind jeder servilen, das Herz beengenden, den Geist verunreinigenden Gesinnung und Richtung — so Bayle. Die Wissenschaft ist der reine Geist im Menschen. Der reine Geist erzeugt auch reinen Sinn. Was die Wissenschaft kränkt, kränkt auch die Tugend. Sorge für deinen Geist, und du sorgst, ohne es zu wollen, auch für dein Herz. Wer die Wissenschaft zum Zwecke seines Lebens macht, macht auch die Tugend zu seinem Zwecke, und seine Tugend ist um so werthvoller, je weniger sie eine erkünstelte Tugend ist, sondern ein natürliches Ergebniß des wissenschaftlichen Geistes.

Der wissenschaftliche Mann ist ein objektiver Mensch; denn die Wissenschaft ist selbst der objektive Geist im Menschen, schon aus diesem Grunde, weil die Wissenschaft die Beschäftigung mit Gegenständen ist, welche keine unmittelbare Beziehung auf das persönliche Interesse des Menschen ausdrücken; selbst wenn diese Gegenstände auch die nützlichsten sein sollten, so ist doch die Beschäftigung zunächst eine rein objektive. Um sie zu erkennen, muß man das Nützlichkeitsinteresse bei Seite setzen. Wohl setzt die Wissenschaft den Wissenstrieb voraus; sie befriedigt also auch ein Bedürfniß. Aber der Genuß, die Freude,

die sie erzeugt, ist die Freude an dem Gegenstand um des Gegenstandes willen. Nicht mit Orpheus, mit Homer und Hesiod — denn die Poesie schmeichelt dem Menschen, sie vermischt das Göttliche mit dem Menschlichen, sie stellt die Dinge dar, wie sie dem Menschen erscheinen — erst mit Thales erhob sich die Menschheit auf den Standpunkt der reinen Gegenständlichkeit, erst da erfuhr sie, was das heißt, sich an und für sich zu einem Gegenstande verhalten, den Gegenstand um des Gegenstandes willen anschauen und lieben. Das dem selbstsüchtigen Menschen fernste Objekt ist daher das erste, das nächste Objekt des erwachenden denkenden Geistes. Zu den Sternen warf die erwachende Wissenschaft ihre ersten Blicke. Wo ist dein Vaterland? Dort, antwortete Anaxagoras, und wies auf die Sterne hinauf. Dem eigennützigen Menschen ist die Wissenschaft darum eine Thorheit. Die Kirchenväter verspotteten die griechische Wissenschaft, weil ihr Geist der Geist des Eigennutzes war — ob geistlicher, religiöser oder weltlicher Eigennutz, ist eins. Wo der Mensch nur auf sein Heil bedacht ist, hat er keinen Sinn für die Wissenschaft. Nur wer über sich selbst sich erheben kann, ist fähig, die Erhabenheit der Wissenschaft zu fassen. Die erste Bedingung, aber auch Wirkung der Wissenschaft auf den Menschen ist daher die Eigenschaft der Objektivität, die sich moralisch eben äußert als die Tugend der Gerechtigkeit, der Unparteilichkeit, der Wahrhaftigkeit, der Demuth, kurz als die Tugend der Freiheit von sich selbst.

Der wissenschaftliche Mann ist ein von sich selbst freier Mensch. Der wahrhaft demüthige Geist ist der wissenschaftliche Geist allein — der wahrhaft demüthige, weil seine Demuth nicht den Schein der Demuth hat, weil man es ihr nicht ansieht, daß sie Demuth ist. Die fromme Demuth hält es für Sünde, in den Spiegel zu blicken, sie unterdrückt das Moi in der Sprache, wie Paskal, und gebraucht das unbestimmte On dafür. Der wissenschaftliche Geist spricht von sich selbst, rechnet sich selbst, wie Leibnitz, zu den wunderbaren Kindern, er

nennt ohne Anstand selbst seine Tugenden, aber gerade nur deßwegen, weil er von sich frei ist, weil er sich selbst so gut, wie ein Anderer, Objekt, weil er eben so arglos, so unbefangen gegen sich selbst, als gegen Andere ist. Der wissenschaftliche Geist sagt Ich, weil er Man ist, der fromme: Man, weil er Ich ist. Die fromme Demuth sucht aus ihrem Bewußtsein zu entfernen, was doch in ihrem Wesen liegt. Sie wird stets verfolgt von ihrem lieben Ich; sie ist nur in sich selbst befangen, darum traut sie sich nicht, Ich zu sagen. Sie quält, sie peinigt sich selbst; aber die Selbstquälerei ist noch immer Beschäftigung nur mit sich selbst. Sie will von sich weg, aber sie kann nicht, weil sie nicht das objektive Mittel der Selbstbefreiung, die Wissenschaft ergreift, und in dem von ihrem Wesen unabtrennbaren Grundirrthum steckt, daß es nur Eitelkeit sei, seine Tugenden, seine Schönheiten, aber nicht seine Fehler, sein Sündenelend stets im Spiegel zu besehen. „Bestrebe dich mehr deine Tugenden, als deine Fehler zu verbergen," sagt ein Frommer des Mittelalters. Aber es ist eben so gut Eitelkeit, seine Fehler zu zeigen, als seine Tugenden, ja noch mehr: eine verkehrte Eitelkeit. Wahre Selbstverläugnung ist es, die Selbstverläugnung selbst zu verläugnen. Die Demuth, der man es an ihrem verweinten, abgehärmten Gesicht ansieht, daß sie Demuth ist, hat nur den Schein, aber nicht das Wesen der Demuth, die Zeichen, aber nicht die Sache; der ihr selbst verborgene Grund ist die in sich selbst befangene Selbstheit. Was daher Paskal erreichen wollte durch die Bemühungen der Frömmigkeit, aber nicht erreichte und erreichen konnte, eben weil er es erreichen wollte, das hat B. in dem freien Elemente der Wissenschaft, die seine wesentliche Lebensthätigkeit war, erreicht, eben weil er nicht darauf studirte, es zu erreichen. Bayle ist ein von sich freier Mensch. Das verbale On Paskal's ist in B. ein reales On. Wer einen besondern Werth auf die Demuth legt, sie, so zu sagen, zu einem besondern Studium macht, verfehlt seinen Zweck, erreicht nur eine der Sache nach affektirte Demuth,

wenn sie auch subjektiv noch so gut, fromm und edel sein mag. Die Freiheit ist das einzige Siegel der Wahrheit. Die wahre Demuth ist die, welche sich nichts aus sich selbst macht, welche sich so vorkommt als verstände es sich von selbst, daß man demüthig ist, welche gar nicht weiß, daß sie Demuth, kurz ein ganz natürliches Kind der Freiheit ist.

Nur in dieser selbst wieder bis zur Unfreiheit, bis zur Scrupelhaftigkeit gehenden Freiheit von sich, in seiner Anspruchlosigkeit, seiner Gleichgültigkeit gegen sich selbst, haben wir den wahren Grund von Bayle's Pseudo- und Anonymität zu erkennen, wenn sich gleich auch eine geheime Scheu, Anstoß zu geben, sich mit der Menschheit zu entzweien — eine Scheu, die aber selbst wieder nur aus seiner Anspruchlosigkeit und Liebe zum Frieden entsprungen ist — oder sonstige Idiosynkrasien mit eingemischt haben mögen. „Man kennt mich, sagt Bayle, für den Mann in der Welt, der die größte Gleichgültigkeit für seine Werke und Privatmeinungen hegt. ... Das Publikum hat über meine Schriften geurtheilt; sie haben ihre Zeit gehabt. Man lobe sie, man tadle sie, mir ists gleich viel. .... B. war immer so wenig darauf bedacht, für den Verfasser seiner Schriften zu gelten, daß, hätte es nur von ihm abgehangen, das Publikum noch zur Stunde ihren Verfasser nicht kennen sollte*)." Darum ist ihm auch jedes Lob widerwärtig; er bittet seine Freunde öfter und dringend, ihn doch mit ihren Lobeserhebungen zu verschonen, z. B. Des-Maizeaux: „Nur Eine Bedingung mache ich, wenn Sie drucken, nämlich alle Lobeserhebungen auf mich gefälligst zu streichen. Ich werde es mir zur Ehre rechnen, darin vorzukommen, aber ... meinem Geschmacke bei weitem angemessener, wenn es ganz einfach, ohne Zuthat, ohne Umschweife geschieht." (Lettre 252.)

---

*) La Cab. chim. p. 658. 670. La Chim. de la Cab. p. 739.

Darum gewährt er auch seinen Freunden nicht die Bitte, sich abmalen zu lassen. „Als ein sehr verbindliches Zeichen Ihrer Freundschaft rechne ich Ihnen auch Ihre Bitte in Betreff des Kupferstichs an; aber ich kann meinen Widerwillen nicht bezwingen, und ich bitte Sie, mir diese Schwäche zu verzeihen, wenn sie es so nennen wollen.... ich kann mich nicht entschließen, mich malen oder mein Gesicht vor dem Titelblatt meines Buches paradiren zu lassen*)."

So ist das Urtheil der Welt! Sie rühmt nur die Wirkungen der Religion; die Wirkungen der Wissenschaft kennt sie nicht oder setzt sie gar in Zweifel. Natürlich! Die Religion nimmt alle Künste zu Hülfe, um den Menschen für sich zu gewinnen. Die Kraft der Wissenschaft ist *ihre eigene* Kraft; sie borgt nichts. Die Religion imponirt selbst den Augen und Ohren, oder doch immer der Phantasie; aber die Wissenschaft abstrahirt von allen sinnlichen Reizen, sie verläßt sich nur auf die Wahrheit der Sache. Die Tugenden der Religion fallen in die Augen, aber die Tugenden der Wissenschaft sind unsichtbare, darum der Welt verborgene. Paskal's Tugenden sind gefeiert, seine Demuth empfiehlt sich schon durch äußerliche Liebenswürdigkeit, sein bleiches Gesicht gewinnt unmittelbar das theilnehmende Herz für sich; Bayle's Tugenden sind nicht bekannt oder selbst verkannt. Aber die wahre Tugend ist eben die Tugend, die nicht den Schein der Tugend hat, die nicht das Auge blendet, die selbst verkannt werden kann und wirklich verkannt ist. B. hat selbst Alles gegen sich, Nichts für sich; seine Liebe zur Pseudo- und Anonymität läßt auf einen winkelzügigen, falschen, kleinliche Interessen verbergenden Charakter schließen. Er scheint anders, als er ist. Er ist aber das gerade Gegentheil von dem, was er scheint. Und gerade dieser Widerspruch seiner Erscheinung und seines Wesens, gerade dieser ist der Einklang seiner Erscheinung mit

*) Lettre 316. 319. Oeuv. div. T. IV.

seinem Wesen. Die wahre Erscheinung seines Wesens ist, daß er anders erscheint, als er ist. Die Tugend der Wissenschaft ist sich selbst genug; sie verschmäht es, sich zu zeigen oder gar zu glänzen; sie ist eine Blume, die nicht das Auge des gewöhnlichen Spaziergängers, sondern nur das Auge des denkenden Naturforschers an sich zieht; man muß studiren, um sie zu erkennen. Aber dann heißt es auch: post nubila Phoebus. [42]

Anmerkungen und Erläuterungen.

---

1) Die Weisen unter den Heiden kannten allerdings auch recht gut den Gegensatz oder Zwiespalt zwischen Vernunft und Leidenschaft, zwischen Wissen und Wollen oder Thun (s. Arist. Ethic. ad Nicom. Lib. VII. c. 3 und Bayle's Dictionn. Art. Ovide. R. H.), zwischen Geist und Fleisch. Selbst der Ausdruck Fleisch, caro, σάρξ kommt bei ihnen vor, bei Seneca Epist. 74, wo es heißt: non est Summa felicitatis nostrae in carne ponenda, gegenübergesetzt dem animus, und wo es offenbar nicht den Leib mit Haut und Haaren, sondern den Leib als den Inbegriff der Lüste bedeutet, ferner bei Arrian Epictet lib. II. c. 23. Aber dieser Gegensatz war bei ihnen kein unsinniger, phantastischer, supranaturalistischer, wie bei den christlichen Heiligen. Auch sie kannten recht gut die Macht und Allgemeinheit der Sünde. Peccavimus omnes. (Seneca de Clem. L. 1. §. VI.) Omnes mali sumus. (De Ira lib. III. §. 26.) Quis est qui se profitetur omnibus legibus innocentem? Ut hoc ita sit, quam angusta innocentia est, ad legem bonum esse? (Ibid. L. II. §. 27.) Nemo, inquam, invenitur, qui se possit absolvere: et innocentem quisque se dicit, respiciens testem, non conscientiam. (Ibid. L. I. §. 14.) Auch sie wußten, daß das Uebel innen in uns selbst steckt (intra nos est, in visceribus ipsis sedet. Et ideo difficulter ad sanitatem pervenimus, quia nos aegrotare nescimus. Senec. Ep. 50.), daß auch der Beste, der Weiseste noch unendlich weit von dem Ideale absteht (pro optimo est minime malus, Sen. de tranquill. ani. §. 7.) und daß folglich auch ihm demuthsvolle Selbsterkenntniß nothwendig ist (de te apud te male existima. Ep. 68.). Auch sie wußten von einem Abfall, auch sie von einem Urstande, einem glücklicheren, besseren Zustand der Menschheit. Aber sie dachten sich diesen Zustand auf vernünftige Weise; sie dachten ihn als den Zustand der natürlichen Eintracht, Kindlichkeit, Einfachheit und Unverdorbenheit. Quid hominum illo genere felicius? In commune rerum natura fruebantur: sufficiebat illa, ut parens,

in tutelam omnium: haec erat publicarum opum secura possessio. Quidni ego illud locupletissimum mortalium genus dixerim in quo pauperem invenire non posses? ... Illi quidem non aurum, nec argentum, nec perlucidos lapides ima terrarum faece quaerebant, parcebantque adhuc mutis animalibus. ... Nondum valentior imposuerat infirmiori manum, nondum avarus abscondendo quod sibi jaceret, alium necessariis quoque excluserat: par erat alterius, ac sui, cura. Aber sie erkannten auch die Mangelhaftigkeit dieses ersten Zustandes. Sed quamvis egregia illis vita fuerit, et carens fraude, non fuere sapientes. ... Non enim dat natura virtutem: ars est, bonum fieri. ... Quid ergo? ignorantia rerum innocentes erant, multum autem interest, utrum peccare aliquis nolit, an nesciat. Deerat illis justitia, deerat prudentia, deerat temperantia ac fortitudo. (Epist. 90.) Sie waren zu weise, zu vernünftig, als daß sie sich denselben als einen solchen Zustand vorgestellt hätten, der nicht verlassen werden sollte, den zu verlassen, ein Widerspruch eben so mit der Natur dieses Zustandes, als mit einem ausdrücklichen Willen Gottes war, und der daher nur durch einen diabolischen Hokus Pokus in infinitum — denn auch der Teufel war ja ursprünglich nicht Teufel — verloren geht. Wohl nannten auch sie den Zustand der Verderbniß einen Abfall (a natura descivit luxuria Sen. ibid.), wohl wußten auch sie von dem Fluch der Sünde (s. z. B. Horaz Ode III. lib. I. Virgil. Aeneid. VIII. 326.); aber sie dachten sich den Fluch der Sünde als eine natürliche Folge derselben. (S. z. B. Senec. Ep. 95.) Sie waren zu gebildeten, zu edel denkenden Geistes, als daß sie einen leidenschaftlichen, empfindlichen, zornigen, rachsüchtigen, blutdürstigen Gott, einen Gott, der erst durch eine specielle, zeitliche, sinnliche Handlung mit dem Menschen versöhnt wird, daher nur selbst ein sinnlicher Gott ist, hätten glauben können. Sie dachten sich einen Gott, der durch seine Natur, sein Wesen mit dem Menschen versöhnt ist. Quaedam sunt, quae nocere non possunt, nullamque vim nisi beneficam et salutarem habent: ut dii immortales, qui nec volunt obesse, nec possunt. Natura enim illis mitis et placida est, tam longe remota ab aliena injuria quam a sua. (Sen. de ira l. II. §. 37.) Quae causa est diis benefaciendi? natura. Errat, si quis putat illos nocere velle: non possunt; nec accipere injuriam queunt, nec facere. Laedere enim laedique conjunctum est. (Epist. 95.) Der gemeine Heide dachte seine Leidenschaften in Gott; sein religiöser Glaube legte ihm zwar keine sittlichen und vernünftigen, aber auch keine unvernünftigen Schranken an; der gemeine Heide war insofern auch versöhnt mit seinen Göttern, aber diese Versöhnung war, weil nur gegründet auf den Affekt, wesen- und bestandlos, veränderlich wie ein Apriltag, flüchtig wie ein Regenbogen; wie seine Götter zürnten, so zürnte hinwieder der Heide seinen Göttern, wenn sie ihm nicht seine Wünsche erfüllten. Der gebildete, der weise Heide dagegen dachte sich die Tugend als das höchste, vortrefflichste Wesen, und das Gute, das Vortreffliche als ein seiner Natur nach Allgemeines, was es denn auch wirklich ist. Was wahr, was gut, ist nur wahr und gut, weil es wahr, weil es gut schlechtweg, ohne alle Ausnahme, ohne alle Einschränkung ist. Was einmal Vernunft, was Wahrheit, was Tugend ist, ist Tugend, Vernunft, Wahrheit im Himmel so gut als auf Erden, entweder ist es hier nicht Tugend, nicht Vernunft, oder es ist

auch es dort; der Unterschied zwischen Himmel und Erde, zwischen göttlicher und menschlicher Persönlichkeit ist in dem Begriffe des Guten, des Wahren aufgehoben, d. h. er gilt hier nicht. Ein Gott, der ein besonderes Privilegium für sich in Anspruch nimmt, der sich diesen universalen Begriffen entziehen, sie nicht bei sich will gelten lassen, ist ein Gott, der nach Gefallen stiehlt und hurt, wie Jupiter. Der heidnische Weise dachte sich also das, was Gut, was Vernunft, was Trefflich ist, als ein Universales, folglich das, was Tugend im Menschen, auch als Tugend in Gott. Quaeris, quae res sapientem faciat? quae Deum. Ep. 87. Ratio vero diis hominibusque communis: haec in illis consummata est, in nobis consummabilis. (Sen. Epist. 92.) Aber die Tugend und Vernunft sind identisch, die Tugend ist nichts Anderes, als die rechte Vernunft. Rationale animal es, quod ergo in te bonum est? perfecta ratio. — Nisi ubi rationi locus est, bonum non est. Epist. 124. Una inducitur humanis virtutibus regula: una enim est ratio recta, simplexque ... divinorum una natura est. Ratio autem nihil aliud est, quam in corpus humanum pars divini spiritus mersa. Si ratio divina est, nullum autem bonum sine ratione est, bonum omne divinum est. Ep. 66. Darum war auch der heidnische Weise nichts weniger als hochmüthig. Er rühmte sich nicht der Tugend als seiner eigenen Kraft: er erkannte vielmehr seine eigene Nichtigkeit und die Nothwendigkeit der Selbstverläugnung. Nolo laudes, nolo dicas: o magnum virum! ... Nihil damnavi nisi me; non est quod proficiendi causa ad me venire velis. Erras ... non medicus, sed aeger hic habitat. Epist. 68. Non sum sapiens ... nec ero ... De virtute, non de me loquor: et cum vitiis convicium facio, in primis meis facio. (De vita beata §. 17. 18.) Sibi servire, gravissima servitus est. (Natur. qu. lib. III. Praef.) Nihil adhuc consecutus es; multa effugisti: te nondum. (Ibidem. l. 1. Praef.) O quam bene cum quibusdam ageretur, si a se aberrarent. (Ep. 104.) Die Tugend war dem Stoiker weder ein Abstraktum noch eine persönliche Eigenschaft: sie war ihm die als Vernunft sich bethätigende Vernunft, die ein Gemeingut der Götter und Menschen. Die Tugend war ihm nicht die Kraft des Individuums, sondern eine allgemeine Kraft, die moralische Lebensquelle und Substanz. Etiam si amici perierunt, etiam si probati respondentesque voto patris liberi: est quod illorum expleat locum. Quid sit? quaeris? quod illos bonos fecerat, virtus .... sola satis est. Omnium enim bonorum vis et origo in ipsa est. Quid refert, an aqua decurrens intercipiatur atque abeat, si fons ex quo fluxerat, salvus est? Ep. 74. Magna et vera bona non sic dividuntur, ut exiguum in singulos cadat: ad unumquemque tota perveniunt. Ep. 73. Sapientia commune bonum est. Ep. 85. Die Kraft des Stoikers war nur die Macht, die in der Tugend an und für sich selbst liegt. Die Tugend machte ihn gut, nicht er sich selbst; Ad virtutem venitur per ipsam. Ep. 89. Aber die Kraft der Tugend ist als eine vortreffliche, gute Kraft eine schlechtweg universale, nicht nur menschlich universale, folglich auch göttliche Kraft. Die Kraft der Tugend ist daher dem Stoiker die Kraft der Gottheit, animum excellentem ... coelestis potentia agitat. ... Bonus vir sine Deo nemo est. Ep. 41 u. 73. (Die Bedeutung der dagegen sprechenden Stellen, wo die Götter und Menschen so unterschieden werden, daß

jene von Natur, diese durch ihre Arbeit gut sind, wie so mancher anderer Widersprüche zu entwickeln, ist natürlich hier nicht der Ort.) — Göttlich dachte also der heidnische Weise von Gott, aber wer göttlich denkt von Gott, ist auch göttlich gesinnt, und nur wer göttlich denkt von Gott und gesinnt ist, ist versöhnt mit Gott, versöhnt auf die allein wahre und vernünftige, folglich allein versöhnende Weise. Der Geist, die Gesinnung allein entscheidet über den Menschen, nicht die Handlung, die Idee, nicht die technische Ausführung. Generosa res est, respicientem non ad suas, sed ad naturae suae vires, conari alta, tentare, et mente majora concipere, quam quae etiam ingenti animo adornatis effici possint. (De vita beata §. 20.) Et hoc multum est, velle servari. Ep. 52. Quandocunque autem natura spiritum repetet, aut ratio dimittet, testatus exibo, bonam me conscientiam amasse, bona studia. (De vita beat. l. c.) So ist es: die Liebe zur Tugend ist die allein entscheidende Tugend des Menschen; die Liebe zur Tugend versöhnt uns mit der Tugend, nimmt unsere Sünden gegen sie auf sich. Wir fehlen überall in der Ausführung und Anwendung: warum wollt ihr also nur für unsere Widersprüche mit der Idee der Ethik eine Mittelsperson, warum nicht auch für unsere Widersprüche und Verstöße, z. B. gegen die Idee der Kunst? Sollen wir aus Verzweiflung über die ästhetischen Mängel und Sünden, die auch der beste Künstler begeht, den Pinsel wegwerfen und warten, bis ein Engel vom Himmel kommt und statt unserer den Pinsel führt? Warum wollt ihr eine Erscheinung, die einen guten allgemeinen Grund hat, die aus der Natur der Sache hervorgeht, auf den Unterschieden beruht zwischen Kopf und Hand, Idee und Realität, Wesen und Erscheinung, Gattung und Individuum — Unterschiede, die als Unterschiede in der ewigen Wahrheit gegründet sind, in der Wirklichkeit aber als Gegensätze auftreten können — warum wollt ihr diese Erscheinung von einem besondern, abnormen Ereigniß ableiten? O sancta, simplicitas! — Aber wie da nur wahre Versöhnung mit Gott ist, wo Gott göttlich gedacht wird, so ist umgekehrt da, wo ein ungöttlicher falscher Begriff, wie der Begriff eines zornigen Gottes zu Grunde liegt, die Versöhnung nur ein Schein; der Widerspruch wird hier nur verdeckt, aber nicht gelöst; die Aeußerungen des Uebels verschwinden, aber das Grundübel selbst bleibt: Gott legt wohl seinen Zorn, aber nicht sein zorniges Wesen ab, — das Schlimmste von der Sache — die Fähigkeit zum Zürnen bleibt. Wo einmal ein falscher, ungöttlicher Begriff zu Grunde liegt, da ist jeder Vermittelungsproceß, der daher auch keineswegs auf dem Gebiete der Wissenschaft die wahre Form des Wahren ist, denn er revocirt am Ende, was er am Anfang als wahr ausgesprochen, und will hintendrein aufheben, was nur wirklich aufgehoben werden kann, wenn es im Princip selbst aufgegeben wird, ein bloßes Palliativ. Die Geschichte des Christenthums ist die Bestätigung dieses Satzes, natürlich nur für Denjenigen, welcher nicht durch religiöse oder philosophische Vorurtheile verblendet ist. — Viele Theologen behaupteten zwar, daß der Zorn Gottes nur im bildlichen Verstande zu nehmen sei. Aber diese Behauptung ist ein grundloses Sophisma. Das eigenthümliche Aroma des Zorns liegt eben nur in seiner sinnlichen Bedeutung. So gut der wirkliche Zorn eine höchst unzweideutige, unverkennbare Leidenschaft ist, so lächerlich es wäre, wenn ich eine derbe Maulschelle, die ich einem Andern in der Hitze des Zorns gebe, für eine

ur metaphorische Maulschelle oder für ein apodiktisches Urtheil der reinen Vernunft der nur für einen Ausdruck der christlichen Liebe erklären wollte, um die Thatsache vegzuläugnen: so lächerlich ist es, wenn ich einen solchen markirten, specifischen Ausruck, wie der Zorn ist, in einem andern als im eigentlichen Verstande nehmen will. Wie im Menschen das Urtheil, die Vernunft aufhört, wo die Leidenschaft des Zorns ich erhebt, so ist da der Unterschied zwischen Geistig und Sinnlich, Bildlich und Unildlich, oder wenigstens das Recht dieser Unterscheidung aufgehoben, wo einmal von inem Zorne Gottes die Rede ist. Das religiöse Gemüth weiß auch wirklich nichts on dieser Unterscheidung; nicht Augustin (s. dessen Civit. lib. 9. c. 5. lib. 15. c. 25.), ondern Lactanz und Tertullian haben im Sinne desselben Recht, und nur dieses entcheidet hier. Die Nothwendigkeit, den Zorn Gottes im allereigentlichsten Verstande, ls einen wirklichen Zorn, zu nehmen, geht übrigens schon daraus hervor, daß auch die Versöhnung als ein *wirkliches*, *historisches* Ereigniß gefaßt wird. Quod nim, sagt Melanchthon in seinen Loci, *terribilius est signum irae Dei, quam placari Deum non alia victima potuisse, nisi Filii morte?* (Loci de vocab. Fidei.) Wenn daher der Zorn nur die Bedeutung eines Bildes hat, so hat auch nothwendig die Versöhnung nur die Bedeutung eines Bildes, nicht eines wirklichen Faktums. Sie geht hauptsächlich aber daraus hervor, daß die Grundbestimmung hier die Persönlichkeit ist. Aber die epigrammatische Spitze, der pikanteste Ausdruck der Persönlichkeit ist eben die *Empfindlichkeit*, die Fähigkeit, *beleidigt* zu werden und über Beleidigungen in Zorn zu entbrennen. „Woher, sagt z. B. Tertullian de testimonio animae, kommt die natürliche Furcht der Seele vor Gott, wenn Gott *nicht zürnen* kann? Wie soll der gefürchtet werden, der *nicht beleidigt* werden kann?" Unendlich reiner, freier und göttlicher dachte daher der heidnische Weise das göttliche Wesen, denn ihm war nicht die Persönlichkeit die Grundbestimmung. Ihn interessirte es nicht zu wissen „*wer*" ist Gott, sondern „*was*" ist Gott? *Das*, *was* Gott zu *Gott* macht, *das Göttliche* hatte allein für ihn eine Bedeutung, nicht der Besitzer, so zu sagen, der Träger, das Subjekt, die Person der göttlichen *Qualität* und *Würde*. Hieraus ist die Indifferenz zu erklären, mit welcher die heidnischen Weisen bald von Gott im Singular, bald im Plural reden, obwohl natürlich hierbei auch ihr Verhältniß zum religiösen Volksglauben mit zu berücksichtigen ist. Im Christenthum dagegen wurde die Einheit, d. h. hier die Singularität, die Individualität, die Persönlichkeit Gottes die Hauptsache. Aber die Persönlichkeit, die Individualität ist nicht an und für sich selbst schon ein *göttlicher* Begriff — die Christen glaubten ja auch einen *persönlichen* Teufel — sie wird es erst durch ihren Inhalt, durch die Qualität. Die Persönlichkeit kann vielmehr das Göttlichste und Ungöttlichste in sich fassen; man kann sogar alles Mögliche in sie hineinlegen, ohne an ihr selbst ein *Kriterium*, ein *Princip* des *Unterschieds* in Betreff des Inhalts, des Hineinzuthuenden zu besitzen. Zorn, Ruhmsucht, Ehrgeiz, Despotismus, kurz alles Unvernünftige und Schlechte findet und fand wirklich im Christenthum seinen Platz im Begriffe der göttlichen Persönlichkeit, aber findet ihn nicht im Begriffe des Göttlichen schlechtweg, der an sich selbst eine Garantie, einen Maßstab, ein Kriterium seiner selbst und seines Gegentheils besitzt. Da daher, wo

geglaubt wird ein an sich, seiner Grundbestimmung nach jeder Leidenschaft fähiger, ein zorniger Gott — Deus vere irascitur sagt selbst Melanchthon in seiner Philos. moralis — ein Gott, dessen Zorn, wie gesagt, nur durch eine besondere Handlung und durch den Glauben an dieselbe gehoben wird, da ist nur eine Versöhnung der Phantasie, der Vorstellung nach, aber nicht der Wahrheit, der Sache, dem Wesen nach, da ist der oberste Begriff schon ein Widerspruch in und mit sich selbst, da ist keine Einheit, kein wahrer Friede, keine Vernunft. — Nicht nur aber Gott, auch die Sünde dachte der heidnische Weise tiefer, reiner und sittlicher, als sie im Christenthum gedacht wurde. Die Sünde war ihm das Schrecklichste, das höchste, das einzig wahre Unglück, welches dem Menschen widerfahren konnte: tibi .... persuade, sagt trefflich Cicero, praeter culpam ac peccatum .... homini accidere nihil posse, quod sit horribile aut pertimescendum. (Ep. ad famil. L. 5. ep. 21.) Die Strafe der Sünde war ihm die Sünde selbst. Prima et maxima peccantium est poena, peccasse .... sceleris in scelere supplicium est. (Seneca, Ep. 97.) Jam sibi dedit (poenas) qui peccavit. (De ira I. 2. §. 30 u. I. 3. §. 26.) Aber der Christenheit ist das nicht genug — nicht genug, daß Adam sündigt, nein! er muß noch wegen der Sünde besonders bestraft, mit seiner ganzen Nachkommenschaft zum Elend verdammt werden; der Sünder nicht als Sünder schon elend genug, nein! er muß auch noch in der Hölle expreß gesotten und gebraten werden. Die Christen verbinden daher mit der Sünde einen unsittlichen Begriff — ein von der Sünde als solcher unterschiedenes, äußeres, sinnliches Uebel; sie für sich selbst ist ihnen nicht das Schrecklichste, nicht schon die Strafe ihrer selbst; wäre sie das, so verschwände ihnen das Bedürfniß der Hölle, wie das Bedürfniß einer besondern äußerlichen Hülfe und Erlösung — eine Erlösung, die consequent, aber auch die Christen nicht von der Sünde selbst, sondern nur von den äußerlichen, mit der Sünde verknüpften Folgen, der Strafe, dem Fluch Gottes erlöst. Die Christen sind beherrscht von der Sünde, darum denken sie die Sünde selbst sündhaft; der heidnische Weise beherrschte die Sünde darum und darin, daß er die Sünde sittlich dachte. Der Weise hatte daher seinen Retter in sich selbst — und zwar an der Vernunft, die ihm nicht ein abstraktes Vermögen, sondern eine vis plastica, eine wirkliche Macht, eine causa efficiens, ein sittlicher und selbst physischer Gesundbrunnen war. Quidquid animam erexit, etiam corpori prodest. Studia mihi nostra saluti fuerunt. Philosophiae acceptum fero, quod surrexi, quod convalui: illi vitam debeo, et nihil illi minus debeo. (Senec. Ep. 78.) Die Sünde hatte noch keine solche Gewalt über ihn, daß sie seinen Sinn verdorben, seinen Verstand verrückt, sein Auge verblendet hätte; noch war die Sünde nicht als Erbsünde in die Substanz selbst eingedrungen; sie hatte nur die Extremitäten, aber noch nicht das Hirn des Menschen ergriffen und inficirt: der Weise erkannte die innere Nichtigkeit der Sünde und die Allmacht, die unaustilgbare, die selbst in dem Bösewicht noch sich bethätigende Macht des Guten, der Tugend. Adeoque gratiosa virtus est, ut insitum sit etiam malis probare meliora. Quis est, qui non beneficus videri velit? qui non inter scelera et injurias opinionem bonitatis affectet? ... Maximum hoc habemus naturae meritum, quod virtus in omnium animos lumen suum permittit: etiam qui non sequuntur,

illam vident. (Sen., De benefic. L. 4. §. 17.) Den Weisen bewahrte daher seine Tugend und Vernunft vor allen jenen grundverderblichen, eben so unsittlichen als unvernünftigen Consequenzen in theoretischer und praktischer Beziehung, in welche die Sünde die christliche Menschheit gestürzt hat.

2) Der Widerspruch zwischen dem Wesen der Kunst und des Katholicismus, der hier im Allgemeinen, im Begriffe ausgesprochen wurde, ist faktisch selbst von frommen Katholiken, sei es nun direkt oder indirekt, eingestanden worden. So heißt es z. B. von dem frommen Papst Hadrian VI.: Ornamenta insignis picturae et statuarum priscae artis nequaquam magni fecit, adeo ut Vianesio .... commendante statuam Laocoontis .... aversis statim oculis tanquam impiae gentis simulacra vituperaret. Dies bezieht sich zwar nur auf die alte Kunst, aber die Aversion vor einem heidnischen Kunstwerke drückt eine Aversion vor der Kunst als solcher, abgesehen von religiösen Gegenständen, aus. Derselbe Papst war auch den Dichtern abhold, weil sie es ihm nicht aufrichtig mit der christlichen Religion zu meinen schienen und die verruchten Namen der heidnischen Götter so feierten. (Bayle Dictionn. Hadrian IV. Rem. D.) Allerdings ist die Rechtgläubigkeit selbst eines religiösen Dichters immer etwas Zweideutiges; denn er versetzt die religiösen Gegenstände aus dem festen Boden des Glaubens in das höchst schlüpfrige Element der Aesthetik, aus der heißen Zone des Herzens in die temperirte, an sich weder kalte, noch warme Region der Phantasie; er unterwirft sie als einen bloßen Stoff der freien Bildungskraft des Dichtergeistes, der an und für sich selbst über jedem Gegenstand als Stoff steht, gleichgültig dagegen ist, daher jeden ohne Ausnahme mit gleicher Liebe behandeln kann; er macht sie zu allgemeinen Gegenständen, die daher auch nur allgemeine Empfindungen einflößen, aber nicht das specielle religiöse Interesse; er erhebt sie in das Pantheon der Schönheit. Fromme Katholiken — nicht minder fromme Protestanten — machten den neuern Dichtern darum besonders ihre Vermischung des Christlichen und Heidnischen zum Vorwurf. (S. z. B. die Auszüge, die Bayle aus Baillet's Jugemens des savans sur les principaux auteurs in seinen Nouvelles de la rep. d. lett. gibt p. 715, 16. p. 757.)*) Aber es ist die größte Kurzsichtigkeit, wenn man diese Vermischung nur in formellen Frivolitäten, wie z. B. in der Anrufung der heidnischen Gottheiten oder in den Gegenständen, nicht in dem Geist, dem Wesen der Poesie, selbst auch der religiösen Poesie finden will. Ein religiöses Gedicht — wenn es anders auf den Namen eines Kunstwerkes Anspruch machen darf, nicht bloß eine Einfassung frommer Gedanken in Verse ist — hat immer auch als Gedicht, abgesehen von seinem religiösen Gegenstand, Werth; es ist Etwas, unabhängig von ihm, es entspricht den Anforderungen an ein Gedicht überhaupt, der Gegenstand sei welcher er wolle, und diese Forderungen machen nicht das Formelle, sondern das Wesen eines Gedichts aus. Auch der religiöse Dichter opfert daher nolens volens der heidnischen oder rich-

*) La plupart des poetes, sagt eben daselbst Bayle p. 759, ne tournent leur muse du côté de la dévotion que quand ils sont vieux, en quoi ils imitent beaucoup de femmes galantes, et cela fait que leurs poësies spirituelles sont les plus méchantes de toutes en qualité de poësies.

tiger allgemeinen Gottheit der Schönheit. Poesie ist vom Standpunkt des strengen Katholicismus und Protestantismus aus Götzendienst; denn das religiöse Gedicht, vorausgesetzt, daß es wirklich ein Gedicht ist, hat als Gedicht seine *eigenen* Reize, es erweckt nicht *nur*, nicht *rein* religiöse, sondern zugleich selbstständige, selbst- und wohlgefällige Empfindungen; werden diese gleich stets *in Verbindung* mit religiösen Vorstellungen und Bildern empfunden, so werden sie doch auch *für sich selbst* herausgeschmeckt. Der rein, der wahrhaft, der streng religiöse Sinn verschmäht darum solche Vermischung des Aesthetischen und Religiösen. Der religiöse Dichter befindet sich in einem Zwiespalt; er will den Himmel, ohne doch die Erde fahren zu lassen. — Der Widerspruch der Kunst mit dem Wesen des Katholicismus geht übrigens unter Andern*) auch schon daraus hervor, daß der fromme Katholik es für Eitelkeit, für Sünde hält, sich abbilden zu lassen, wie z. B. der heilige Ignatz (s. dessen Leben von Ribadeneira p. 395.) Aber wenn es Sünde ist, sich abbilden zu lassen, so ist es auch Sünde, einen Andern abzubilden. Denn warum anders, als aus Demuth, aus Selbstverachtung verbirgt der Fromme sein Antlitz den Augen des Künstlers? Aber warum verachtet er sich? weil er *dieser* Mensch ist? Nein! seine Verachtung hat eine allgemeine Bedeutung; sie befaßt jeden Menschen; sie gilt nicht dem Ignatius als Ignatius, sondern als Menschen überhaupt, als einer Creatur; ihr Sinn ist: auch du sollst dich nicht malen lassen; Menschen-Bilderschau ist Götzendienst; Gott oder Christus oder die heilige Jungfrau oder die Heiligen sind das allein Anschauungswürdige. Wären daher alle Katholiken so gesinnt, wie der heilige Ignatz und andere ächte Katholiken, wären sie keine sich selbst untreue, inconsequente, falsche, ihre Religion verläugnende Katholiken gewesen, so hätten wir von ihnen keine Bilder, wenigstens keine anderen Bilder als religiöse. Aber selbst auch religiöse Bilder sind nur dann, wie schon oben entwickelt, Bilder im Geiste des Katholicismus, wenn sie *für*

*) So z. B. aus dem so oft von den Kirchenvätern im Gegensatz gegen die griechische Kunstreligion ausgesprochenen Gedanken, daß die Altäre, Statuen und Bilder des christlichen Gottes nicht leblose Steine und Hölzer, sondern die moralischen und religiösen Gesinnungen des Menschen seien. Conferat igitur, sagt z. B. Origenes gegen Celsus (l. VIII.), qui vult, aras quales diximus, cum aris Celsi et statuas in animis piorum Deo dicatas cum statuis Phidiae ac Polycleti similiumque et bene sciat, has quidem inanimas esse obnoxiasque temporum tempestatumque injuriis, illas vero sitas in immortali animo mansuras etc. Auf einem spanischen Concilium (Conc. Elibertinum can. 36) wurde ausdrücklich verboten, Bilder in den Kirchen zu haben, damit nicht der Gegenstand der Verehrung oder Anbetung an den Wänden abgemalt werde. Selbst schon der Heide Varro sagt bei Augustin (de Civ. Dei. l. IV. c. 31. c. 9.), daß die Römer mit den Bildern der Götter die Gottesfurcht und strenge Religiosität ihrer Vorfahren eingebüßt hätten. Erst dann, bemerkt in Betreff der christlichen Kirche Calvin, wurden die Bilder zum Schmuck der Kirchen verwendet, als der Gottesdienst schon von seiner Lauterkeit verloren hatte; ungefähr fünf Jahrhunderte lang, wo noch die Religion mehr im Flor war, gab es in den christlichen Kirchen insgemein keine Bilder. (Instit. Christ. religionis. l. I. c. 11. Sect. 13.) Epiphanius zerriß sogar einen Vorhang vor der Thür einer Kirche in Palästina, auf welchem ein Bild Christi oder eines Heiligen gemalt war, weil nach der Lehre der h. Schrift in christlichen Kirchen *kein Bild eines Menschen hängen* dürfe. (Encycl. von Ersch u. Gruber. Art. Bilder in den Kirchen der Christen.)

sich selbst werthlose, ja gottserbärmlich schlechte Bilder sind, Bilder, die nur den Werth von Erinnerungszeichen haben — eine Bedeutung, die auch Reliquien zukommt — Bilder, die auch auf dem Gebiete der Kunst das menschliche Nichts und Unvermögen uns vergegenwärtigen, nicht den Menschen mit einer eitlen Bewunderung irdischer Werke und ihrer Meister erfüllen! — Wo kein Sinn für die schöne Form überhaupt ist, ist auch kein Sinn für die Kunst. Der Frömmigkeit — selbst schon einiger Kirchenväter — widersprach es, sich Christus schön vorzustellen; es war ihr ein erbaulicher Gedanke, daß strenge Büßungen seinen Leib so verzehrt und ertödtet hatten, daß er schon in seinem 30. Jahre wie ein Fünfziger aussah und sein Gesicht so runzlig, so häßlich war, daß man ihn für einen Aussätzigen nehmen konnte. (La Mothe le Vayer, lettre 15 de la beauté. Oeuv. T. X.) Aber ist nicht da der Kunstsinn verdammt, die erste und wesentlichste Anlage zur Kunst vernichtet, wo die Häßlichkeit sanctionirt ist? Nicht da die Abgeschmacktheit die oberste ästhetische Regel, wo die körperliche Verschrobenheit das Normale ist? Ist da die Kochkunst zu Hause, wo todte Ratten und Mäuse aus Frömmigkeit mit Appetit verzehrt werden? Ist da, wo die Mortifikation des Leibes für die höchste Tugend gilt, nicht auch die höchste Tugend des Malers — wenn nun einmal das angeborne Laster der Pinselei nicht gelassen werden kann — Leiber zu malen, die keine Leiber sind? Sind also nicht, wenn ihr nun einmal durchaus Bilder in eurer Kirche haben wollt, allein jene abscheulichen, ekelhaften, unförmlichen Heiligen und Märtyrerbilder des Mittelalters, die nur frommer Sinn, aber nicht Kunstsinn hervorbrachte, die normalen, gesetzmäßigen, dem Geiste der Kirche entsprechenden Bilder, die Bilder, deren ihr euch als eurer Produkte, als ächtkatholischer Bilder rühmen dürft? „Schönheit, sagt der Pater Lechner, — ganz im Sinne der normalen katholischen Frömmigkeit — ist der Tugend der Demuth sehr gefährlich. In Würzburg hat sich deßwegen ein Junger von Adel und großem Vermögen das Angesicht mit Koth bespritzt und ist im Bettleranzuge um Almosen gegangen.“ (A. Bucher die Jesuiten in Bayern p. 108.) Aber ist ein mit Koth bespritztes menschliches Angesicht ein ästhetischer Anblick? Wohl ist er ein dem frommen Sinn wohlthätiger, weil rührender, erbaulicher, demüthigender Anblick, aber der fromme Sinn und der Kunstsinn sind sich radicitus entgegengesetzt. Entgegne mir Keiner gedankenlos das Exempel des Malers Fiesole, der nie malte, ohne vorher mit Innigkeit zu beten. (S. Kapp's Italien 1837. p. 552.) Auch der Soldat stärkt sich durch Gebet zur Schlacht, wo er seinen Nächsten niedersticht. — In der Beschreibung, welche (Pascal, lettres provinc. Edit. Paris 1832, p. 212) ein Jesuit von einem katholischen Heiligen gibt, heißt es daher ausdrücklich: Il est sans yeux pour les beautés de l'art et de la nature. ... Une belle personne lui est un spectre. Aber sind denn nicht die wahrhaft frommen Katholiken, die Heiligen, die Muster der Nachahmung für die übrigen Katholiken? Sollen also nicht auch diese ohne Augen für die Schönheiten der Natur und Kunst sein? Die Kirche sanctionirte allerdings die Bilderverehrung. Aber es heißt ausdrücklich .... sanctorum apostolorum etc. imagines colimus, non in materia aut in coloribus honorem constituentes .... cum sciamus juxta Basilii magni sententiam, quod imagini honor exhibitus ad ipsum prototypum referatur. (B. Carranza, Summa omnium concil. Edit. Antwerpiae 1559,

p. 280, 281.) Aber ein schönes, ein wahres Bild ist eben ein Bild, welches sich auf sich selbst bezieht, um sein selbst willen, nicht um des Heiligen willen verehrt wird, das religiöse Interesse dem ästhetischen, seinem Interesse subordinirt, ja aufopfert. Der usus pius et utilis imaginum ist nicht an ihre Kunstbeschaffenheit gebunden, sie ist vollkommen gleichgültig eben sowohl für den gemeinen Katholiken, der nur einen religiösen Sinn, als für den wahren Katholiken, welcher seinen allenfallsigen ästhetischen Sinn als ein irdisches Gelüste ertödtet hat; ja die Schönheit widerspricht selbst dem usus pius, dem Zwecke, um dessen willen die Bilder die Kirche sanctionirt, denn sie zieht Auge und Herz ab von dem Prototyp. Wer einmal schöne Heiligenbilder liebt, schätzt bald mehr die Bilder, als die Heiligen, bekommt oder hat schon Liebe zu Bildern überhaupt, wird gleichgültig gegen den religiösen Stoff. Ein wahres katholisches Bild wäre nur ein solches, welches den Heiligen, abgesondert von dem Menschen, rein von allen störenden menschlichen Zügen darstellte. Ein schönes Bild, ein Bild im Sinne der Kunst ist also kein Bild im Sinne des Katholicismus, vielmehr ein Bild gegen den Sinn, gegen die Absicht, gegen den Willen, wenigstens den wahren, bessern Willen der Kirche. Historisch ist übrigens der Antikatholicismus der Kunst schon dadurch erwiesen, daß zu der Zeit, wo wirklich ästhetischer Sinn wieder erwachte, das katholische und überhaupt religiöse Interesse schwand oder wenigstens ihm subordinirt wurde. A. Politian zog die Oden Pindar's Davids Psalmen vor. Der Cardinal P. Bembo warnte vor der Lektüre des Paulus, und wollte selbst nach Einigen nicht die Bibel und sein Brevier lesen, um nicht seinen schönen lateinischen Styl zu verderben. Leo des X. ästhetischer Sinn gereichte der katholischen Kirche eben nicht zum Vortheil. — Aber wie mit der Kunst, ist es mit der Wissenschaft. Wahre Fromme verwarfen sie. Unter Paskal's Papieren fand man folgende Note von seiner Hand: Ecrire contre ceux qui approfondissent trop les sciences: Descartes. Charmant! Also nur das effleurer, aber nicht das approfondir der Wissenschaften, nur das oberflächliche Wissen, das Wissen, mit dem es kein Ernst ist, billigt der ächtfromme Sinn. Wie sehr paßt auch hierauf, was dort auf die Frage des frommen, aber noch zweifelnden Jüngers:

> Wozu ist aber denn im Leben
> Vernunft dem Menschen beigegeben?

der Meister der Zunft antwortet:

> Daß er die Bibel brav exegesirt
> Interpretirt und interpolirt
> Und allenfalls noch obendrein,
> Doch besser wär's, er ließ' es sein,
> An der Historie sich amüsirt
> Und die Natur von Außen studirt.

Der Widerspruch der Wissenschaft mit dem Geiste oder Ideal der ächtkatholischen Frömmigkeit — und nur daran dürfen wir uns anhalten, nicht an diese oder jene [illegible]pirische Erscheinung — ist übrigens schon hinlänglich dadurch ausgesprochen, daß [illegible] diesen Geist die Wissenschaft überhaupt in die Klasse des Irdischen,

Weltlichen, damit des nicht zum ewigen Heile Gehörigen, des Entbehrlichen, des Ueberflüssigen stellt. Wer wird aber mit dem Irdischen sich abgeben, wenn ihm der Himmel offen steht? Wer nicht den Umgang mit den Heiligen, den seligen Geistern, den Engeln dem Umgang mit den Profanscribenten oder gar mit Thieren, mit Pflanzen und Steinen vorziehen? Wer kann noch Geschmack finden an der Erdbirn der Wissenschaft, wenn er schon das himmlische Manna genossen? Wer läugnen, daß solche gemeine Kost seinem verwöhnten Gaumen widerspricht? Wo die Wissenschaft überhaupt die Bedeutung eines dem höchsten Interesse Gleichgültigen und Aeußerlichen hat, da hat sie kein Interesse, wenigstens für den, — und dieser allein entscheidet — dessen Interesse eben dieses höchste Interesse ist. Wo die Wissenschaft überhaupt etwas Irdisches, Weltliches ist, gegenüber einem Himmlischen, Göttlichen, da hat sie nur die Bedeutung eines Spieles, eines Zeitvertreibs, da sind die wissenschaftlichen Arbeiten höchstens nur operae subsecivae. Was man aber nur in müßigen Nebenstunden treibt, das ist auch nur eine Nebensache, Etwas, was einem außer seinem eigentlichen Berufe, seiner wesentlichen Bestimmung und Thätigkeit liegt. Eine solche Bedeutung hat aber die Wissenschaft überhaupt, d. h. die Wissenschaft an und für sich selbst da, wo nur ein gewisses Genre von Wissenschaft oder nur die Wissenschaft eines bestimmten Gegenstandes oder Inhaltes geheiligt ist; denn da gibt der Wissenschaft nur der Gegenstand, der überdies nicht nothwendig die Wissenschaft zu seinem Gefäße hat, ja durch den einfältigen, demüthigen Glauben mehr gefeiert wird, einen Werth; sie für sich selbst hat keinen. Wo die Wissenschaft nur durch einen bestimmten heiligen Inhalt geheiligt wird, ist die wissenschaftliche Thätigkeit als eine profane — gleichgültig, ob laut oder stillschweigend — ausgesprochen, und, als eine solche, für den heiligen Sinn eine verpönte, verworfene, verdammte Thätigkeit — eine Thätigkeit, die ihm widerspricht. Nur der Stoff verdeckt diesen Widerspruch, hüllt ihn in ein mysteriöses Dunkel; aber diese scheinbare Eintracht verschwindet, der Widerspruch kommt zum Vorschein, so wie die wissenschaftliche Thätigkeit die Schranke dieses Stoffes überschreitet. Allerdings widerspricht also weder dem katholisch-religiösen Sinne, in Beziehung auf welchen allein bisher die Wissenschaft betrachtet wurde, noch der katholischen Kirche die heilige katholische Theologie — sie konnte ihrer ja schon aus äußerlichen Gründen nicht entbehren — aber die Wissenschaft widerspricht ihrem Geiste und Wesen. In den frühern Zeiten, — und nur aus diesen kann man erkennen, was ächt katholisch oder nicht ist, weil sich hier die Kirche noch nicht so verweltlicht hatte, wie später — so zur Zeit des Rabanus Maurus, wurden bekanntlich die Wissenschaften, wenn irgend wo in einem Menschen ein wissenschaftlicher Trieb erwacht war — ein Trieb, der hoffentlich nicht aus dem Katholicismus, sondern aus dem eingebornen Bedürfniß der Menschheit entsprungen war — nur zum Zweck des theologischen oder kirchlichen Interesses gebilligt und getrieben; sie für sich selbst waren, so zu sagen, nicht koscher. So lernte und schätzte man „die Prosodie wegen der verschiedenen Versarten in den Psalmen; die Dialektik wegen der Polemik mit den Ketzern; die Arithmetik wegen der in den Zahlen enthaltenen Geheimnisse, und der in der heil. Schrift vorkommenden Maaße und Zahlen; die Geometrie wegen der Zirkel, die in den

Nachrichten von der Arche Noah und dem Salomonischen Tempel vorkämen; die Astronomie wegen der Kirchenzeitrechnung und die Musik wegen des Anstandes und der Würde, den der Gottesdienst von ihr borge." (Eichhorn Allgem. Geschichte der Cultur und Litt. des neuern Europa. 1799. II. B. p. 41.) Ganz entsprechend diesem Alles der Theologie unterordnenden Geiste war daher „das Abreiben, Auskratzen und Zusammenschneiden der alten Pergament-Codexe, um Choral-, Meß- und Andachtsbücher darauf zu schreiben," wodurch „die Klöster der klassischen Litteratur einen unersetzlichen Verlust zugefügt. Ein großes Stück des Livius und der Ciceronianischen Reden fand noch 1772 Bruns in der Vatikansbibliothek ausgekratzt und darauf das Büchlein Tobias geschrieben." (v. Lang. Ueber Verdienste der Klöster. Sophronizon. 7. Jahrg. III. H.) Höchst charakteristisch ist es auch, daß das Abschreiben alter Schriften von „vielen Freunden des ascetischen Lebens jeder Handarbeit vorgezogen war, weil es Körper und Geist zugleich angreife." (Eichhorn a. a. O. p. 56.) Wie kritiklos sind doch die gewöhnlichen Lobpreisungen der Klöster wegen ihrer Verdienste um die Wissenschaften! Vetus quaestio et pridem agitata: utrum monachis licitum sit studiis incumbere, heißt es in J. Mabillon's Tract. de studiis Monasticis Lut. Paris. 1691. (Acta Erudit. Suppl. T. II. Sect. VI.) Mabillon gesteht ein, daß die Klöster ihrer ursprünglichen Bestimmung nach nicht Schulen und Akademieen sein, daß sie vielmehr die Welt und folglich auch die profanen Künste und Wissenschaften verachten, nur dem Studium der h. Schrift und der Tugend obliegen sollten, dieser Zweck lasse sich jedoch nicht ohne die Wissenschaften erreichen. Schon Pachomius und Basilius hätten den Ihrigen befohlen, nicht nur die h. Schrift, sondern auch die Kirchenväter zu studiren. An die Stelle der Handarbeiten müsse man, sagt weiter M., bisweilen Studien und Bücherabschreiben setzen. So werde der Müßiggang, um dessen willen Benedict die Arbeit den Mönchen auferlegt habe, vermieden und der Geist von schädlichen Gedanken abgezogen. Auch seien von den Studien der Mönche nicht gänzlich die Profanscribenten auszuschließen, weil sie zum Verständniß der h. Schrift viel beitrügen. Das Klosterleben ist aber nichts Anderes, als das anticipirte und hier schon realisirte himmlische Leben, welches das Ziel und Ideal des Katholicismus, des Christenthums überhaupt ist. Das Verhältniß des Mönchs zur Wissenschaft repräsentirt daher das wahre Verhältniß des Katholiken überhaupt zur Wissenschaft. — Merkwürdig und besonders charakteristisch ist auch das Schicksal des Aristoteles im Mittelalter. Auch er war anfänglich eine verbotene Waare. 1209 wurde seine Metaphysik, in Paris wenigstens, bekannt, aber noch in demselben Jahre von einem daselbst gehaltenen Concilium verdammt, und sub poena excommunicationis verboten, ne quis eos de caetero scribere et legere praesumeret vel quocunque modo habere, weil sie nicht nur zu den Ketzereien des Almarich — eine unbegründete Beschuldigung — Gelegenheit gegeben, sondern auch in Zukunft zu andern noch nicht erfundenen Ketzereien geben könnten. (Joan. Launonii theol. Paris. De varia Arist. fortuna in acad. Par. 1720. Witemb. J. H. ab Elswich p. 127. c. 1.) Im Jahre 1215 bestätigte ein päpstlicher Legat dieses Verbot; mit der Metaphysik werden zugleich die Bücher de philos. naturali genannt und verboten. Aber dafür führte er die Aristotelische Dialektik ein, welche die bisher

gebräuchliche Dialektik Augustin's verdrängte, wobei Launoi die Bemerkung macht: Augustinus Aristoteli, Christianus videlicet Gentili cessit. (C. 4 u. 5.) Greger IX. verbot gleichfalls 1231 die libri naturales, worunter nach L. und Heumann (Acta phil. p. 694. T. I.) vielleicht auch die Metaphysik begriffen wird, jedoch nur so lange, quousque examinati fuerint et ab omni errorum suspicione purgati. 1265 verbietet ein päpstlicher Legat wieder die Metaphysik und Physik, und zwar schlechtweg. 1366 dagegen werden sie von zwei Cardinälen nebst noch andern Schriften des A. nicht nur erlaubt, sondern selbst legitimirt, und Nicolaus V. billigte nicht nur alle Werke des A., sondern er befahl auch, sie von Neuem ins Lateinische zu übersetzen, damit sie um so leichter verstanden würden. (C. 9 u. 10.) Woran sollen wir uns nun in diesen Widersprüchen anhalten? Was stimmt mit dem Katholicismus überein? Die Erlaubniß oder das Verbot des Aristoteles? Die Empirie sagt: beides; die Philosophie stimmt ihr bei, aber sie macht folgenden wichtigen Unterschied: allerdings stimmt die Erlaubniß des A., also der Wissenschaft — denn den A. können wir als den Repräsentanten derselben ansehen — überein mit dem mit sich selbst nicht übereinstimmenden, mit dem seinem Begriffe widersprechenden, dem rein weltlichen Katholicismus, der, so wie er sich einmal in der Welt eingebürgert hat und seiner Existenz sicher ist, oder auch umgekehrt, so wie seine Existenz gefährdet ist — allmächtig ist ja der Selbsterhaltungstrieb, — alles Mögliche mit sich verbinden kann; aber sie widerspricht dem mit sich einigen, dem sich selbst treuen, dem an seinem Begriffe festhaltenden Katholicismus. Auch Thomas Aquino wurde canonisirt, und doch hatte er die Schriften des A. commentirt, als noch das päpstliche Verbot auf ihnen lastete. Will man dieses Verbot auch nur auf Paris ausdehnen, oder den Thomas A. sonst wie entschuldigen und mag diese Entschuldigung auch begründet sein: so bleibt doch gewiß, daß wenigstens seine Verbindung der heidnischen Philosophie mit der Theologie ausdrücklich dem Verbote Gregor's IX. widerspricht, denn vor der schon oben citirten, von Launoi angeführten Stelle heißt es, daß die magistri artium über den Priscian lesen und die Physik des A. nur so lange nicht gebrauchen sollen, bis sie castigirt seien, dann aber: magistri vero et scholares theologiae in facultate, quam profitentur, se studeant laudabiliter exercere: nec philosophos se ostentent, sed satagant fieri theodidacti .... de illis tantum in scholis quaestionibus disputent quae per libros theologicos et sanctorum patrum tractatus valeant terminari. Die Pariser theologische Fakultät verklagte daher auch den Thomas bei der Curie. Unter den Irrthümern von ihm wird auch der gerügt, daß er gesagt habe, Gott könne nicht Alles, nicht, was sich widerspricht. Ueberhaupt waren die strengkatholischen Theologen gegen das Studium der Philosophie und ihre Verbindung mit der Theologie. Launoi führt mehrere an. Vincentius Ferrerius — noch dazu ein Heiliger, geb. 1346 † 1419 — z. B. sagt: praedicate evangelium, quia praedicare verba damnatorum damnatio est: dicit enim Hieronymus, quod Aristoteles et Plato in inferno sunt. Wenn man daher läugnen will, daß die Toleranz gegen die Philosophie, die Wissenschaft überhaupt, ein Widerspruch des Katholicismus mit sich selbst war, daß überhaupt die wissenschaftliche Thätigkeit nicht im Einklang mit dem Wesen des Katholicismus steht, daß der Wissenstrieb der Scholastiker nur auf dem nitimur in vetitum beruhte: so muß man

auch zugeben, daß die Schwelgereien und alle sonstige ihrem Berufe widersprechende Handlungen der Geistlichkeit, daß das weltliche Leben der Mönchsorden, ihre himmelschreienden Vergehen gegen die ursprünglichen Regeln im Einklang mit diesen und überhaupt mit den Principien des Katholicismus stehen; denn dasselbe, was praktisch das weltliche Leben der Geistlichkeit, ist theoretisch, im Sinne der katholischen Heiligkeit, die Beschäftigung mit der weltlichen Wissenschaft, mit der Wissenschaft überhaupt; denn das wissenschaftliche Interesse ist überall sich gleich, beruht überall auf demselben Grunde, auf demselben Triebe, die Materie sei nun eine heilige oder profane. Wenn man daher das, was die Katholiken für die Wissenschaften gethan haben, dem Katholicismus als Verdienst anrechnen will, so ist das gerade so viel, als wenn man die Waffenthaten katholischer Bischöfe *) der katholischen Religion als Verdienste um die Kriegskunst, die sich vielleicht auch wirklich manche Bischöfe erworben haben mögen, was ich aber nicht weiß, anrechnen wollte. Daß dergleichen Thaten der katholischen Kirche als einer weltlichen Macht zukommen, wollen wir allerdings nicht streitig machen, denn, wenn die Kirche, wie der Cardinal Pallavicini behauptet — eine Behauptung, die übrigens kein Sollen, sondern ein Faktum ausdrückt — wie eine Monarchie eingerichtet sein, ansehnliche Würden und Aemter zu vergeben haben, Staat machen muß, um durch äußerliches Gepränge schon den Ungläubigen Respekt einzuflößen: so darf gewiß auch nicht das Schwert, als das imponirendste Attribut einer Macht, der Kirche abgehen, allein wir abstrahiren hier davon, betrachtend den Katholicismus nur von seiner inneren, seiner bessern Seite. Noch mehr aber als aus dem allgemeinen Gegensatz von Himmel und Erde, Geistlich und Weltlich, erhellt aus den speciellern Attributen des Katholicismus, wie sehr der Geist des Katholicismus und der Geist der Wissenschaft zwei sich widersprechende, absolut unverträgliche Dinge sind. Diese Attribute sind: — wir abstrahiren auch hier nämlich wieder von der politischen Seite des Katholicismus, von seinem Despotismus, seinen Inquisitionsgerichten, wir betrachten ihn nur von seiner gemüthlichen Seite — die Mirakel, die Tradition, der Antiquitätskultus, der Autoritätsglaube, die Idiosynkrasie der Ketzerscheu. Der Mirakelglaube ist im Katholicismus ein schlechthin unbegrenzter Glaube. Die Schranke, welche die Scholastiker der Wunderthätigkeit setzten mit der Behauptung, daß die Allmacht nicht das sich Widersprechende thun könne, ist eine Schranke, an die sich nur der Verstand, nicht der Glaube bindet, eine Schranke, die überdies aus antikatholischem, aus heidnischem, philosophischem Geiste gekommen ist. Die Wunderthätigkeit ist nicht nur eine Eigenschaft Gottes, sondern auch der Heiligen **); fast kein Heiliger ist, der nicht während seines Lebens oder doch nach seinem Tode Wunder that. Der

*) S. hierüber Bayle Dictionn. art. Saint-Cyran Rem. A. Der Abt von Saint-Cyran, einer der Patriarchen des Janseismus schrieb selbst sonderbarer Weise eine anonyme Apologie des évèques qui prennent les armes.

**) So führt z. B. Luther aus der Bulle, die den Bischof Benno zum Heiligen erhob, in seiner Schrift: „Wider den neuen Abgott und alten Teufel“ 1524 folgende Stelle an: hinc facile concipi potest, divinam virtutem divino homini esse communicatam. Damit wollen sie anzeigen, setzt er hinzu, daß die Heiligen für sich selbst auch Wunder thun und nicht Gott allein.

heilige Ignatz von Loyala thut zwar keine Wunder bei Ribadeneira in der ältern Ausgabe, die hier citirt wurde, wo die Wunder von ihm sogar für unnothwendig erklärt werden (L. V. c. 13.), um einen Heiligen als Heiligen zu bestätigen, aber wohl in den spätern Ausgaben. Das Wunder gehört zur vollständigen Legitimation eines wahren Heiligen. Aber wenn auch der heilige Ignatius keine Wunder gethan hat, so hat dafür sein Freund, der heilige Xaverius diesen Schaden reichlich ersetzt. Bayle macht in seinen Nouvelles de la rép. des lettres über eine Schrift: Xaverius Thaumaturgus, worin eben die Wunder dieses Heiligen erzählt wurden, folgende köstliche Bemerkung: On ne vit jamais plus de miracles que l'on en voit dans ce livre. On ne sauroit faire un pas, sans y en trouver, et l'on demanderoit volontiers, qui des deux doit passer pour le miracle, ou l'interruption, ou le cours de la nature. On ne sait où est l'exception et où la règle, car l'une ne se présente gueres moins souvent que l'autre. (p. 350.) Aber was hier B. nur in Bezug auf einen speciellen Fall sagt, das gilt im Allgemeinen von dem Wunderglauben des Katholicismus. Die Wunder sind unbeschränkt nicht nur der Zeit und Zahl, sondern auch dem Gegenstand und der Qualität nach. Die Mönche setzten selbst die Wunder und Thaten ihrer Stifter den Wundern Christi gleich oder selbst über sie. (S. z. B. B. Dictionn., art. François d'Assise. Rem. N.) Aber der Mirakelglaube, zumal der unbegrenzte, widerspricht absolut dem wissenschaftlichen Geiste; wo er herrscht, ist der Unterschied zwischen Traum und Wahrheit, Absurdität und Vernunft aufgehoben. Der wissenschaftliche Geist ist zu ernst, um an mirakulösen Possen, die nur einer kindischen Phantasie imponiren können, Geschmack zu finden. Wo daher in einem Kopfe der Mirakelglaube spukt und er kommt an die Wissenschaft, namentlich der Natur, so wird er uns die albernsten Träumereien statt wissenschaftlicher Wahrheiten darbieten. Das Mirakel betrügt den Menschen; es macht ihn irre nicht nur an seinen Sinnen, sondern auch an seinem Verstande, seiner Vernunft; es bringt ihm den Glauben bei, daß es keine Wahrheit gibt, daß Alles nur Trug und Schein ist, oder hat wenigstens die Wirkungen dieses Glaubens. Aber wie der Mirakelglaube das Studium, den Sinn und Geist besonders der Naturwissenschaft verdirbt, ja tödtet, so tödtet der Traditionsglaube den Geist der Wissenschaft, namentlich der Geschichtsforschung. Beide sind sich absolut entgegengesetzt. Die Geschichte beginnt, wo die Tradition — die Tradition, in ihrer ursprünglichen, allgemeinen Bedeutung betrachtet, aber wo einmal die Tradition, wenn auch nur unter gewissen Bedingungen und Einschränkungen, für eine Quelle gilt, da macht sich auch der Geist der Tradition überhaupt, die Tradition in ihrer unbeschränkten Bedeutung geltend, wie dies denn wirklich der Fall im Katholicismus war (s. hierüber auch B. Dict. art. Papesse. R. G. u. L.) — wo, sage ich, die Tradition aufhört zu leben; diese ersetzt jene — beim Volke vertritt die Tradition die Stelle der Geschichte — aus Mangel eines andern Organs der Mittheilung oder aus Indifferenz dagegen, aber die Geschichte verdrängt die Tradition aus Ueberzeugung von ihrer Trüglichkeit. Diese ist ein schöner Traum, jene die nackte Wirklichkeit. Die Tradition bekümmert sich nicht darum, ob das, was ihr gesagt wird, wirklich so gewesen ist, wie es erzählt wird; sie zweifelt nicht; sie ist stets guter Dinge, eben weil sie nichts weiß von dem schmerzlichen Unterschiede zwischen Lüge und Wahrheit,

zwischen Schein und Wesen; aber die Geschichte ist ernst, nachdenklich, kritisch, mißtrauisch. Kurz, beide sind sich absolut entgegengesetzt. Wo und wie daher im Katholicismus geschichtlicher Geist auftrat, erfuhr er stets den lebhaftesten Widerspruch, weil es unvermeidlich war, daß er nicht mit der Tradition in Collision kam. Abälard wurde wegen seiner Aeußerung, daß der heilige Dionysius Areopagita nicht der erste Apostel Frankreichs gewesen sei, von dem Abt seines Klosters ins Gefängniß geworfen. Launoi kam selbst in seiner Zeit noch in das Geschrei eines Ketzers, eines Zerstörers der Religion, als er nachgewiesen, daß wirklich der heilige Dionysius nicht der erste Apostel der Franzosen gewesen, die heilige Magdalena nicht in die Provence gekommen sei, die Carmeliter nicht vom Elias abstammten. (Bayle, Dict., art. Launoi Rem. F. u. Q., wo Bayle dann die Bemerkung macht, daß ungeachtet Launoi unzählige Einzelne von der Nichtigkeit dieser Sagen überzeugt hätte, dennoch nach wie vor dieselben Mährchen, dieselben Mißbräuche und Ceremonien fortbeständen und dann sagt: La prospérité de Rome chrétienne tout comme celle de Rome paienne a pour base la conservation des vieux rites. ... En nos jours, disoit un sousprieur de St.-Antoine, gardons nous de novalitez.) Der geschichtsforschende Geist wollte zwar innerhalb des Katholicismus nicht der Tradition überhaupt, sondern nur dieser oder jener Tradition etwas anhaben — auch Launoi wollte nur die falschen Traditionen, nicht die Tradition selbst aufheben — aber in diesem Widerspruch mit einer bestimmten Tradition kommt nur zum Vorschein der allgemeine Widerspruch zwischen dem geschichtlichen Geiste und Traditionsglauben. Wer einmal den Glauben an *eine* Tradition aufhebt, der hebt den Glauben an die Tradition überhaupt auf; die Tradition beruht nicht auf Prüfung, auf Unterscheidung zwischen Wahrem und Falschem, sie verträgt daher auch keine Prüfung, keine Unterscheidung; aber sie verschmäht sie auch; sie ist selig in ihrem Glauben; sie beruht nur auf Glauben, sie will und kann also auch nur gläubig, unkritisch aufgenommen werden. Wo daher eine Unterscheidung zwischen falscher und wahrer Tradition gemacht wird, da ist bereits der Glaube, der Geist der Tradition verschwunden; diese Unterscheidung ist nur eine *List* des Verstandes, womit er seinen Widerspruch mit der Tradition überhaupt, mit dem Wesen derselben verdecken will. Die Tradition bekümmert sich nicht um historische Wahrheit, so wenig als das Wunder um die Wirklichkeit. Die Frage an das Wunder: bist du geschehen, ist dem Wunder eine sinnlose Frage; die Frage an die Tradition bist du wahr? d. h. bist du nicht mehr Tradition, sondern geschichtliche Wahrheit, geht eben so aus einem Kopfe hervor, der sich nicht mehr in die Tradition hineindenken kann, der sich mit ihr entzweit hat. Aber wie das Mirakel die Naturwissenschaft, die Tradition die Geschichte, so hebt der Antiquitätskultus und Autoritätsglaube die Philosophie auf. Wo das Alter für ein Zeichen der Wahrheit, die Neuheit für ein Zeichen der Ketzerei, die Ketzerei für ein Zeichen der Falschheit gilt, da ist die Grundbedingung des Denkens, die Grundbedingung der Philosophie aufgehoben. Wo überhaupt das praejudicium autoritatis herrscht, da ist dem Geist das *Urtheil vorweg*genommen. Das Urtheil ist die primitive Macht des Geistes; im Urtheil beginnt der Geist; wo kein Urtheil, kein Geist. Das Urtheil ist der Souveränitätsakt des Geistes, ein Akt der Freiheit, der Selbstständigkeit, der eigentlich geistige Akt, der *Akt*, wodurch der Geist *Geist* ist.

Wo daher das Vorurtheil herrscht, da hat der Geist seinen Anfang nicht in sich selbst, da bleibt ihm nur eine sekundäre, geistlose Thätigkeit übrig, keine andere, als die, Folgerungen aus Sätzen, die er nicht aus sich geschöpft hat, sondern die bereits vor ihm entschieden sind, herauszuziehen. Nur hierin liegt der wahre Grund von der Bedeutung der Syllogistik und Sophistik im katholischen Zeitalter. Die Syllogistik und Sophistik ist die einzige rationelle Thätigkeit, die innerhalb des Katholicismus, wo er wenigstens noch eine Macht und Wahrheit, nicht Schein und Lüge ist, dem Geist übrig gelassen wird. Das Vorurtheil ist das Urtheil des Katholicismus, der Autoritätsglaube sein specifisches Wesen, was darüber hinausgeht, ist Antikatholicismus. Jedem Fortschritt in der Wissenschaft, jedem selbstständigen Urtheil, jedem neuen Gedanken hat daher der Katholicismus aus allen Leibeskräften sich entgegengestemmt. (S. z. B. auch B. Répub. des lett. p. **191.**) Selbst die richtige Aussprache des lateinischen Buchstaben Q galt einst der Pariser Theologischen Fakultät für eine verbrecherische Ketzerei. Es scheint unglaublich. Aber hier die Beweisstelle. Sub annum 1550, cum professores regii sinceriorem latinae linguae pronuntiationem sensim introducere coepissent, moleste ferebant cum alii, tum praesertim Sorbonici, inveteratam loquendi consuetudinem Gallorum improbari, ut quae pueri didicissent, senes perdenda fateri cogerentur: in primis vero de sono ipsius literae Q ambigebatur. ... Jam cum sacris addictum hominem ob genuinam pronuntiationem amplissimis proventibus Sorbonici spoliandum curassent, et lite coram senatu Parisiensi contestata, ne miser ille ob grammaticam haeresin (ut illi vocabant) theologicis fructibus jure excideret, periculum esset: professores regii et inter hos Petrus Ramus facto agmine in curiam convolant etc. (Freigius in Vita Rami in B.'s Dictionn., art. Ramus. Rem. G.) Glücklicherweise hatte die weltliche Macht so viel Ehr- und Rechtsgefühl, daß sie den grammatikalischen Ketzer freisprach und der theologischen Fakultät zum Trotz statt Kiskis Quisquis auszusprechen erlaubte. Ein ähnliches Beispiel ist dieses. In Frankreich suspendirte ein Bischof einen Canonicus, weil er beim Messelesen statt Paraclytus, wie es bisher in der Kirche gebräuchlich war, Paracletus ausgesprochen hatte. Schon von dem XI. Jahrh. an hatte man nämlich auf Veranlassung eines Griechen in der katholischen Kirche darüber gestritten, ob man Paracletus oder Paraclytus sagen sollte. Aber man wagte nichts zu ändern in der Aussprache dieses Wortes, parce que c'étoit l'usage de lire ainsi, et qu'il ne falloit rien innover. Das Schönste aber ist, daß die Pariser theologische Fakultät 1526 den Erasmus unter Anderm auch deßwegen verurtheilte, weil er behauptet hatte, man müsse Paracletus sagen. (B. Dictionn., art. Paraclet. Rem. B.) Köstliche Beispiele von der unglaublichen Verstocktheit der Scholastiker führt Galiläi in seinem Dialogus de systemate mundi (Colloq. II. August. Treboc. 1635) an. Ein berühmter Arzt zu Venedig demonstrirte ad oculos in einer anatomischen Vorlesung, daß der größte Nervenstamm vom Hirn ausgehe und nur ein sehr dünner Faden gleich einem Funiculus zum Herzen dringe, und wandte sich dann mit der Frage an einen anwesenden Peripatetiker, ob er sich noch nicht überzeugt habe, daß der Ursprung der Nerven das Gehirn und nicht das Herz sei? Aber der Peripatetiker, richtiger: katholische Philosoph, gab zur Antwort, nachdem er sich eine Zeit lang

bekonnen hatte: equidem ita aperte rem oculis subjecisti, ut, nisi textus Aristotelicus aperte nervos ex corde deducens obstaret, in sententiam tuam pertracturus me fueris. Ich sagte: richtiger der katholische Philosoph (freilich auch ein Widerspruch), denn was anders war dieser verstockte Autoritätsglaube der Scholastiker, als die Erscheinung von dem Autoritätsglauben des Katholicismus überhaupt auf dem Gebiete der Philosophie? Selbst Paskal war — und zwar nicht nur in religiösen Dingen, sondern auch auf dem an sich freien Felde der Physik — so sehr noch von dem Vorurtheil des Alterthums besessen, daß er nur mit großem Widerstreben, nur mit schmerzlichem Bedauern die alte Meinung von dem Abscheu vor dem leeren Raum aufgab. Der Geist des Katholicismus ist daher eben vermöge dieses seines Traditions-, Antiquitäts-, überhaupt Autoritätscultus der Geist der Abhängigkeit und Mittelbarkeit (um mich dieses abstrakten Ausdruckes zu bedienen), aber der Geist der Wissenschaft ist der Geist der Unmittelbarkeit. Der Katholicismus schiebt überall zwischen das Subjekt und Objekt ein Mittelding ein — selbst Christus hat seinen Stellvertreter. Aber der wissenschaftliche Geist duldet nichts zwischen sich und seinem Gegenstande in der Mitte; Wissenschaft beginnt nur, wenn der Mensch die Dinge im Original, in der Ursprache zu lesen beginnt, wenn er das Wasser des Lebens nicht aus den Händen eines Andern, als ein schon überschlagenes, empfängt, sondern frischweg von der Quelle sich selbst holt. Wissenschaftlicher Geist geht überall auf den Ursprung zurück, weil er selbst ein ursprünglicher und urkräftiger Geist ist. Simile simili gaudet. Aber der Katholicismus liest nicht im Urtext die Dinge; er ist befriedigt mit der Uebersetzung; gleichwie die Scholastiker statt an der Natur an der Physik des Aristoteles, statt an dem Aristoteles in eigener Person an einem Stellvertreter desselben, einem übersetzten Aristoteles sich begnügten. Ganz konsequent, ganz im Einklang mit ihrem innersten Wesen setzte daher auch die Kirche die Vulgata an die Stelle der Urkunde, mit dem Verbote, von ihr abzuweichen. Zwar haben viele Katholiken geläugnet, daß damit die Vulgata für unverbesserlich erklärt oder gar ihr mehr Autorität, als dem Bibeltexte selbst eingeräumt worden sei. Aber Bayle bemerkt: Bien des docteurs catholiques n'ont pas entendu le sens du concile, car ils n'ont pû souffrir qu'on crût qu'il restoit encore des fautes dans la vulgate. Il a y de grands hommes, qui pour avoir crû cela ont couru risque de leur vie dans les prisons de l'Inquisition, comme le rapporte Mariana. Leon Allatius a fait mention d'un Decret de la congrégation générale des cardinaux, daté du 17. Janv. 1577, portant, qu'il ne falloit pas s'écarter de la vulgate, non pas même à l'égard d'une syllabe ou d'un jota. (Républ. p. 131. S. auch p. 333, und 610 art. XI.) Endlich geht aber auch noch aus der Idiosynkrasie seiner Ketzerscheu aufs Unzweideutigste hervor, daß der Geist des Katholicismus dem Geiste der Wissenschaft widerspricht. Unendlich mehr als eine gemischte Ehe löscht aus oder mäßigt wenigstens die Wissenschaft die religiösen Differenzen. In einer Seele, die die Wissenschaft mit ihrem Lichte erleuchtet hat, kann unmöglich die Furie des religiösen Parteigeistes Fuß fassen. Il ne s'agit ici point, sagt B. in der préface zu seiner République des lettres, de religion; il s'agit de science: on doit donc mettre bas tous les termes qui divisent les hommes en différentes factions et considérer seulement le point dans lequel ils se réunissent qu

est la qualité d'homme illustre dans la Rép. des lettres. En ce sens-là tous les savans se doivent regarder comme frères. ... Ils doivent dire: Nous sommes tous égaux, nous sommes tous parens comme enfans d'Apollon. So spricht die Wissenschaft. Universalität, Gerechtigkeit, Unparteilichkeit sind die ersten Forderungen der Wissenschaft. Aber dem Katholiken macht es seine Kirche zur heiligsten Gewissenspflicht, nur für ihre Sache Partei zu nehmen, zu glauben, daß nur sie allein Recht hat. Die Forderung, gerecht, unparteiisch, tolerant zu sein, zu prüfen, ob nicht auch der Andere Recht hat, d. h. zu zweifeln, ob Er Unrecht hat, ist ein Eingriff in seinen Glauben, eine Verletzung seines Gewissens. Der Katholik befindet sich daher in diesem Dilemma: entweder entspricht er den Forderungen der Wissenschaft, aber dann widerspricht er den Forderungen und dem Wesen des Katholicismus, oder er entspricht den Forderungen des Katholicismus, aber dann widerspricht er den Forderungen und dem Wesen der Wissenschaft: er vergiftet sie durch seinen religiösen Parteigeist.

3) Wer nicht liebt Wein, Weib, Gesang, der bleibt ein Narr sein Lebenlang. Dieser schöne Spruch steht zwar nicht in den symbolischen Büchern und ist folglich kein officieller Artikel, aber gleichwohl hat er, gut und richtig verstanden, allgemeine Bedeutung. Selbst auch in religiöser Beziehung, von welcher es sich hier allein handelt, hatte der Protestantismus darin, daß er sich nur auf das Verdienst Christi stützte, dem Katholicismus mit seinen verdienstlichen Werken, seinen gewissenbeschwerenden „Traditionibus" und Ceremonien gegenüber, ein Element der Freiheit und Freudigkeit in sich. Uebrigens bedienten sich auch bekanntlich die Reformatoren des religiösen Liedes und Gesanges als eines Erweckungsmittels des Volkes.

4) Ausdrücklich heißt es in der Apologia der Augsburgischen Confession Art. 11 von der Priesterehe, wo zuerst der biblische, dann der natürliche Grund angeführt wird: „So bleiben wir nun billig bei dem Spruch, wie die jurisconsulti weislich und recht gesagt haben: daß Mann und Weib bei einander sein, ist natürlich Recht. Ists nun natürlich Recht, so ist es Gottes Ordnung, also in der Natur gepflanzt und also auch göttlich Recht. Dieweil aber das göttliche und natürliche Recht Niemand zu ändern hat, denn Gott allein, so muß der Ehestand Jedermann frei sein. Denn die natürliche angeborne Neigung gegen den Mann, des Manns gegen dem Weib ist Gottes Geschöpf und Ordnung rc." (p. 448. Christl. Concordienbuch. Baumgarten. Halle 1747.) Ob übrigens dieser Grund mit den theologischen Principien und Lehren des Protestantismus zusammenhängt, ist eine andere, aber hier gleichgültige Frage.

5) Die heilige Angela von Foligni, † 1309 (um von den physiologisch-psychologischen Kämpfen des Katholicismus wenigstens ein Beispiel hier zu geben, welches Bayle in seiner historisch-philosophischen Abhandlung vom Hexen- und Dämonenglauben anführt), hatte von den Teufeln der Sinnlichkeit nicht nur die heftigen psychologischen, sondern auch die qualvollsten körperlichen Anfechtungen und Drangsale zu erleiden. In corpore, sagt sie selbst, ad minimum patior in tribus locis. Nam in locis verecundis est tantus ignis, quod consuevi apponere ignem materialem ad extinguendum ignem concupiscentiae, donec confessor meus mihi prohibuit. ... Vitium autem tam magnum est, quod verecundor illud dicere etc. Die brennenden Begier-

den, die die Teufel in ihrem Leibe erregten, vertrieben alle reinen Bilder, alle tugendhaften Gedanken aus ihrer Seele, worüber sie in solche Verzweiflung und Wuth gerieth, daß sie sich selbst die grausamsten körperlichen Züchtigungen anthat und oft nahe daran war, sich selbst zu zerfleischen. Tormenta et passiones animae quas sine comparatione acerbiores et plures esse dico quam corporis, patior quasi assidue ab ipsis daemonibus .... quando anima mea videt subverti omnes virtutes et discedere .... aliquando etiam tanta ira in me venit, quod vix possum me tenere, quin me totam dilaniem, aliquando non possum me tenere, quin me horribiliter percutiam .... daemonibus sum tradita multis, qui reviviscere faciunt vitia quae horreo et quae fuerunt mortua et addunt illa quae nunquam fuerunt. Ihr ganzer Leib war bedeckt mit Wunden, die ihr die Teufel geschlagen ... non remanet in me aliquod membrum, quod non horribiliter patiatur, nunquam enim sum sine dolore, sine languore continuo etc. Bayle schließt diese Leidensgeschichte mit der Bemerkung: les mystiques vous paroissent les hommes du monde les plus heureux. Il falloit donc vous convaincre par un grand exemple, qu'ils ne goûtent pas toujours ces illaps et ces suavités ineffables que vous avez lues dans leurs écrits. (Rép. aux quest. d'un prov. p. 660.) Köstliche Exempel von den freiwilligen Qualen des Keuschheitsheroismus bei den Jesuiten erzählt A. Bucher: „die Jesuiten in Bayern." I. B. p. 112 u. s. w. und Bayle Dict. art. Mariana Rem. C.

6) Auch von Leibnitz wird — in Uebereinstimmung mit seinen eigenen Aussprüchen — ausdrücklich bemerkt: neque enim L. ut otiosus spectator naturam rerum exploravit, sed laudabile aliorum doctorum virorum exemplum imitatus Deum ejusque summas perfectiones in hoc studio suo miratus est. Scheidius der Herausgeber der Protogäa. (L. Opp. Omn. T. II. P. II. p. 190.

7) Memini, sagt Leibnitz, Auzoutum Gallum (ein Geometer und Astronom) virum non vulgaris doctrinae inter maxima argumenta existentiae Dei non inepte referre in diversis sexibus partium generationi dicatarum consensum. (Opp. Omn. T. II. P. II. p. 144.

8) Beispiele von den innerlichen und äußerlichen Beschränkungen der Naturwissenschaft durch die Theologie. Erstlich von diesen „Bis in den Anfang des vierzehnten Jahrhunderts widerstand der Aberglaube von der Unverletzlichkeit der Leichen und die Kirche dem Studium der Naturgeschichte des Menschen und des innern Baues seines Körpers. Umsonst hatte der über die Vorurtheile seiner Zeit erhabene Kaiser Friedrich II. seinen Aerzten zu Neapel und Salerno zu ihrer Bildung fleißige Leichenöffnungen empfohlen. Die Kirche widersetzte sich jedem Versuch der Art durch strenge Verbote und noch Bonifacius VIII. untersagte (c. 1300) unter Androhung harter Strafen die Verfertigung der Skelette." (Eichhorn Geschichte der Literatur 1805. II. B. S. 435.) Nun einige Beispiele von den innerlichen Beschränkungen, in denen ja die äußerlichen ihren Grund haben. „Copernikus erklärt die Himmelsbewegungen am allereinfachsten, so daß seiner Erklärung, wenn sie nicht der h. Schrift ent-
n wäre, ganz götlich genannt werden könnte." (Des Chales in J. J. Zimmer-
Scriptura S. Copernizans 1709.) „Diejenigen, welche bei der übertreff-
rmonie des heuttägigen Copernikanischen Weltgebäudes .... dennoch die

Ptolomäische, der ganzen Natur zuwider seiende Hypothesin annehmen, werden bloß und allein durch die Autorität der h. Schrift zurückgehalten," heißt es in derselben Schrift S. 17, einer Schrift, welche eben dadurch zur Verbreitung des Copernikanischen Systems besonders unter den Protestanten viel beitrug, daß sie die theologischen Bedenken gegen dasselbe beseitigte, nachwies, daß das Copernikanische System biblisch, ja sogar ächt lutherisch sei! (S. 104.) „Weil Copernicus, heißt es in A. Erdmann Miri Astronomia Sacra, Görlitz 1708 S. 53, seine Vernunft der h. Schrift vorgezogen, so kann man auch dieses Systema nicht als eine Wahrheit annehmen. Denn es ist ausdrücklich der h. Schrift zuwider, in welcher die Bewegung denen Sternen und die Ruhe der Erden zugeschrieben wird. Welches die Ursache ist, warum der Papst Paulus V. dieses Systema als ein ketzerisches 1616 zu Rom verworfen, und weil Galilaeus a Galilaeo auch diesem Systema angehangen, wurde er von denen Inquisitoribus gezwungen, solche Meinung öffentlich abzuschweren und drei Jahre nacheinander alle Wochen einmal die 7 Buß-Psalmen herzusagen." Das Kriterium der Theologie ist also die Bibel: was nicht in der Bibel steht, das darf auch nicht in der Natur existiren. Aber das Wunder ist das Fundament der Bibel, also auch der Theologie. Der Apfel fällt aber nicht weit vom Stamme. Nothwendig erblickt sie daher auch in jeder abnormen oder ungewöhnlichen Erscheinung entweder den Teufel, oder — es ist ziemlich eins — den Zorn Gottes. De phreneticis, sagt Luther, sic sentio, omnes moriones et quicunque usu rationis privantur a daemonibus vexari vel occupari. ... Nam quod medici multa ejusmodi tribuunt naturalibus causis et remediis aliquando mitigant, fit, quod ignorant, quanta sit potentia et vis daemonum. (Melch. Adam Vita L. p. 79.) Keine Krankheit, sagt Luther in seinen Tischreden (vom Teufel und seinen Werken), kömpt von Gott, als der gut ist und jedermann alles gutes thut, sondern ist vom Teufel, der alles Unglück stiftet und anrichtet und sich in alle Spiel und Künste menget, scheußet aus Pestilentz, Franzosen, Fieber." „Die Ertzte betrachten in Krankheiten nur allein die natürlichen Ursachen und befleißigen sich, denselben mit Ertzneien zu helfen, und thun recht daran. (?) Aber sie bedenken nicht, das der Teufel ist ein Treiber der Natürlichen Ursachen in der Krankheit, als der die Ursachen und Krankheiten bald endert, das Heiße ins Kalde und widerumb das gute ins Böse keret. Darumb muß eine hohe Ertzney sein, so hie helfen soll, nemlich der Glaub und das Gebet, wie der Psalm sagt: Mein Los stehet in deinen Henden." Etsi sunt, schreibt Melanchthon (Epist. select. ed. a C. Peucero 1565 p. 387) interdum Physicae causae furorum seu *παραφροσύνης* seu *μανίας*, tamen certissimum est, Diabolos in aliquorum hominum corda ingredi et efficere furores et cruciatus in eis, vel cum Physicis causis, vel sine eis, quia manifestum est, tales homines interdum etiam sine Physicis remediis liberari. Et saepe haec Diabolica spectacula sunt prodigia et significationes rerum futurarum. Derselbe „setzte bei eintretenden Sonnenfinsternissen die Collegien aus und ermahnte durch Anschläge am Auditorium seine Zuhörer zum Gebet wegen Abwendung der drohenden Gefahr." Die alten Weisen, sagt C. Peucer (in seiner Schrift de praecip. Divinationum Generibus Servestae 1591. p. 356), suchten, um die Gemüther der Menschen zu beruhigen und von der Gottesfurcht zu befreien, Alles

natürlich zu erklären. Aber wir können ihnen nicht beistimmen, denn die heilige Schrift versichert uns, daß die ungewöhnlichen Erscheinungen der Natur entweder von Gott und den Engeln oder den Teufeln bewirkt oder veranlaßt werden. .... Ista quidem, sagt deßgleichen der katholische Theolog Petavius in seiner Theolog. dogm. (de Angelis l. I. c. 10) quae rarius eveniunt, neque ratis ac descriptis intervallis existunt, ut cometas .... ac reliqua ejusmodi arbitror signa esse malorum ingruentium divinitus et ex alto edita ad perterrendos et commovendos homines. Sic etiam inusitatae et extraordinariae Solis obscurationes .... cladis aliquid portendunt. Hieronymus Vitalis (Lexic. Mathem. Astron. Geomet. Paris. 1668 Art. Infernus.) hält es für unbezweifelbar, daß die Solfataren von Pozzuoli, der Vesuv in Neapel, der Aetna in Sicilien, der Arequipa in Peru, der Hecla in Island und andere Feuerberge nichts Anderes sind als die Eingänge, gleichsam Schornsteine der Hölle (spiracula inferni); ja, da viele h. Kirchenväter, Augustinus, Gregorius, Bernardus, Isidorus, Tertullianus, Bonaventura, Petrus Damianus, Bernardinus Senensis und Andere sich zu dieser Meinung hinneigen oder ausdrücklich bekennen, so erklärt er es für Vermessenheit, zu läugnen, daß die feuerspeienden Berge die Pforten der Hölle sind, die deßwegen der Schöpfer der Natur an verschiedenen Orten der Erde aufschloß, damit die Menschen daraus ersähen, es gäbe Plätze, wo nach dem Tode die Seelen der Gottlosen Strafe erlitten, und so von Verbrechen abgehalten würden. Derselbe bestimmt (ebend. Art. Aer.) die mittlere Region der Luft als den Wohnort der Teufel. Es war dies übrigens ein allgemeiner Glaube der Christen, daß der Teufel hauptsächlich in der Luft hause, denn schon in der heiligen Schrift stehet geschrieben (Epheser 2, 2.) von „dem Fürsten, der in der Luft herrschet." Praecipua est enim Daemonum in aere potentia, in quo circumvolitant et versantur. Hoc eis dominium tribuit Paulus. (C. Peucer l. c. p. 26.) Sturmwinde, Windhosen, Hagelschläge, Gewitter, Feuerkugeln, kurz alle auffallenden meteorologischen Erscheinungen gaben daher die Christen dem Teufel oder den mit ihm in Verbindung stehenden Menschen schuld. „Die einige, beständige und allergewisseste Demonstration, sagt Luther (Ausleg. des IX. Cap. des I. B. Moses V. 12—16), ist, daß dieselben Feuerzeichen (d. h. die Feuer- und Licht-Meteore überhaupt) in der Luft ... alle Gottes Werke seien oder auch der Teuffel. Wie ich nicht zweifle, daß die hüpfenden Lichtlein, fliegende Drachen, Speeren und dergleichen Werke seyn der bösen Geister, die in der Lufft also zusammenspielen, daß sie die Leute entweder erschrecken oder betrügen." — Bayle berichtet in seinen Nouvelles de la Rép. von einer Hist. Nat. Molarum Uteri (aut. Lamzwerde 1686), wo weitläufig die Frage verhandelt wird, ob die Molen oder Fötusbildung in der Macht der Teufel steht. Doch verneint sie endlich der Verfasser, n'en déplaise à plusieurs théologiens, setzt Bayle hinzu. (p. 625.) Göze in seinem „nützlichen Allerlei" 1785. I. B. p. 209 berichtet aus der Schrift eines hochgelahrten Doktors Theologiä, daß dieser selbst in jedem Raubthier nichts Anderes als den leibhaften Teufel selbst erblickte. Jeder naturgemäßen Erklärung hat daher die Theologie sich feindlich entgegengesetzt. Als Reaumür den Peirescius, welcher einen vermeintlichen Blutregen — ein furchtbares Zeichen des Zornes Gottes — als die Excremente von Insekten erkannte, als ein Beispiel anführte,

wie die Naturwissenschaft die Menschheit von grundlosen Schrecknissen befreie: da entgegneten ihm auch sogleich die Journalisten von Trevoux die fromme Bemerkung: le public a toujours droit de s'allarmer, il est coupable, et tout ce qui lui rapelle l'idée de la colère d'un Dieu vengeur, n'est jamais un sujet faux, de quelque ignorance philosophique qu'il soit accompagné etc. Sie dachten, wie R. bemerkt: pour exciter à la piété, il ne falloit pas s'embarrasser des idées exactes. Dieselben nahmen es auch sehr übel auf, als R. nachwies, daß die Metamorphose der Insekten nur eine scheinbare und daher kein Bild von der Auferstehung sei, weil dieses Bild durch seinen Gebrauch bei allen Kirchenlichtern gewisser Maßen geheiligt sei. (Memoir. T. II. P. II. p. 61—64.) Selbst Naturforscher oder doch Theologen, die sich mit dem Studium der Natur abgaben, waren noch in diesen Vorstellungen befangen. „Bei allgemeinen Landplagen, wie solche z. B. oft die Schnecken verursachen, sagt Schirach in seiner „Natürl. Geschichte der Schnecken 1772 p. 25, alles der Zeit, einem blinden Zufall und andern Ursachen zuzuschreiben und dennoch den ausgereckten Arm des Herrn zur Rache nicht erkennen, heißt seine Augen muthwillig verschließen." Selbst Haller hielt noch wenigstens die Mißbildungen für unmittelbare, übernatürliche Wirkungen Gottes und die Meinung, die sie aus zufälligen Ursachen ableitete, für eine gottlose Meinung. (S. hierüber Schrank, welcher noch in der Mitte zwischen der theologischen und philosophischen Betrachtung der Natur steht im III. B. seiner Fauna Boica. Ueber die Mißbildungen). — Auch der verdienstvolle Naturforscher J. Ch. Schäffer — freilich auch ein Geistlicher — betrachtete noch Raupenschaden als eine Strafe Gottes, kapitulirte jedoch zugleich mit seiner Vernunft und verwickelte sich daher in den Widerspruch, daß er behauptete, man müsse solches Raupenübel nicht vor „g a n z übernatürlich und nicht vor b l o s natürlich erklären." (S. dessen Nachricht von einer Raupe rc. Regensb. 1752.) Derselbe hatte, wie seine übrigen Zeitgenossen, nur einen religiösen Zweck bei seinen Naturforschungen. Er ging von dem theologischen Gesichtspunkt aus, daß Gott bei seinen Werken keine andere Absicht habe, als sich sichtbar zu machen, um dadurch die Menschen zur Bewunderung und Erkenntniß seiner Macht, Güte und Herrlichkeit zu führen. Gewissen Thieren hat nun Gott merkwürdige Hörner aufgesetzt und zwar, wie an dem Nasehorn, so auffallend, so handgreiflich, daß hier Keiner die Macht Gottes verkennen kann. Aber wie steht es mit den Hörnerchen, die Gott gewissen Käferchen aufgesetzt? Diese Hörnerchen sind so klein, daß sie nur das bewaffnete Auge entdeckt, und ihre Träger so licht- und menschenscheu, daß sie nur bei Nacht zum Vorschein kommen, und nur die ekelhaftesten Lokalitäten, den Mist und sogar den Unrath des Menschen zum Wohnort wählen. Hier stutzt nun der fromme Mann, und er findet aus diesem Widerspruch keinen andern Ausweg, als den gewöhnlichen Ausweg der Theologie: unser Wissen ist beschränkt. Der Engländer Joh. Edwards sagt sogar ausdrücklich (in seiner Demonstr. existentiae atque provid. Dei e contempl. .... Mundi hausta Lond. 1696), daß Gott absichtlich die Ursache der bewundernswürdigen Wirkungen der Natur, wie z. B. des Magnets, den Menschen verborgen habe, damit sie um so mehr ihren Geist auf das Wesen ü b e r d e r N a t u r, welches Alles mache, richteten. — Aber wenn bei den ältern Naturforschern ihre theologische Beschränktheit den Charakter der Kindlichkeit trägt und

daher selbst Achtung und Schonung gebietet, weil sie objektiv die Frucht ihrer Zeit, subjektiv die Frucht einer ungeheuchelten, nur die Grenzen der Religion verkennenden Frömmigkeit war: so ist es dagegen jetzt, wo wir über die Jahre der Kindlichkeit längst hinaus sind, das Zeichen nicht eines kindlichen, sondern kindischen Sinnes, wenn man noch theologische Zwecke in der Naturwissenschaft geltend macht. Wie kindisch ist es z. B., wenn ein moderner — freilich populärer — Botaniker unter Anderm vom Plantago, Wegerich bemerkt: „viele Vögel nähren sich von dem kleinen Saamen dieser Gewächse; darum scheint es, als ob der Schöpfer die Pflanze hauptsächlich an Wegen und auf Triften habe wachsen lassen, wo der Saamen desto leichter von den kleinen Vögelchen aufgefunden werden kann.“ (Hochstetter Popul. Botanik I. Th. p. 127.) — Interessant ist, was schon der h. Thomas Aquino über den im Texte erörterten wesentlichen Unterschied zwischen der religiösen oder theologischen und philosophischen oder naturalistischen Betrachtung der Natur sagt. „Die menschliche Philosophie, sagt er (Summa contra Gentiles l. II. c. 4), betrachtet die Dinge so, wie sie sind, der christliche Glaube aber nicht so, z. B. nicht das Feuer, inwiefern es Feuer ist, sondern wiefern es die göttliche Hoheit vorstellt. Darum betrachtet auch Anderes der Gläubige, Anderes der Philosoph an den Creaturen. Der Philosoph nämlich betrachtet das, was ihnen in Gemäßheit ihrer eigenen Natur zukommt, wie z. B. dem Feuer das Aufwärtsstreben; der Gläubige aber nur das, was ihnen zukommt in Gemäßheit ihrer Beziehung auf Gott, wie z. B. daß sie von Gott erschaffen, daß sie Gott unterthan sind. ... Wenn sie aber auch beide dasselbe betrachten, so haben sie doch andere Principien, denn der Philosoph schöpft seine Gründe aus den eigenen Ursachen der Dinge, der Gläubige aber aus der ersten Ursache. Daher befolgen sie auch eine ganz andere Methode; denn der Philosoph, welcher die Creaturen in Beziehung auf sich (secundum se) betrachtet und von ihnen aus zur Erkenntniß Gottes übergeht, betrachtet zuerst die Creaturen und zuletzt Gott, der Gläubige aber, welcher die Creaturen nur in ihrer Beziehung auf Gott betrachtet, zuerst Gott und hernach die Creaturen. Und diese Betrachtungs- und Verfahrungsweise ist vollkommen, weil ähnlicher der Erkenntniß Gottes, welcher, indem er sich selbst erkennt, Anderes betrachtet.“ Ist es daher ein Wunder, daß im Mittelalter, dem Zeitalter der Herrschaft der Religion und Theologie, die Natur- und überhaupt Weltwissenschaften so darnieder lagen? Wer wird die göttliche Weisheit mit menschlicher Weisheit, die trotz ihrer Mühseligkeit und Langweiligkeit jener gegenüber doch nur Thorheit und Verkehrtheit ist, vertauschen wollen? Und wozu brauche ich denn Gott aus seinen Werken zu erkennen, wenn ich ihn schon aus seinen Worten, wozu aus den Creaturen, wenn ich ihn schon aus sich selbst, aus seinem eigensten Wesen kenne? — Aehnlich wie Thomas A. spricht sich übrigens auch Luther über die Differenz zwischen der religiösen und naturwissenschaftlichen Betrachtung der Natur aus in seiner Auslegung des IX. Cap. des I. B. Moses (V. 12—16). .... „Aristoteles ... von dem Cometen auch disputiret, er sey eine Dunst, so sich in der Lufft entzündet. Mich aber dünket es viel sicherer und gewisser zu seyn, daß wir von solchen Dingen reden a priore, d. i. nach der ersten Gottes Ordnung, nemlich, daß, wenn Gott will, ein Comet brenne zu einem Schreckzeichen,

gleichwie der Regenbogen am Himmel scheinet, wenn er will, zum Gnadenzeichen. ... So offte sich der Regenbogen sehen läßt, prediget er der gantzen Welt vom Zorne, darinnen Gott durch die Sündfluth die ganze Welt vor Zeiten verderbet hat, und tröstet uns, daß wir es hinfort dafür halten sollen, Gott sey uns gut und gnädig. ... Also lehret er zugleich die Furcht Gottes und den Glauben, welches die höchsten Tugenden seyn, davon ein Philosophus nichts weiß und alleine disputiret de materiali et formali causa, das ist, wovon er werde und was er an ihm selbst sey. Aber causam finalem, das ist warum und wozu Gott so eine schöne Creatur am Himmel sehen lasse, weiß er nicht, Theologia aber zeiget sie an." Wir sehen hieraus, wie sehr sich Theologie und Physik widersprechen. Die Physik weiß nichts von der theologischen Endursache, die Theologie nichts von der natürlichen Ursache einer Erscheinung. Die Natur der Theologie wegen studiren, heißt den Hippokrates und Galen studiren, um biblische Wunderkuren zu verrichten. Um Theologie in der Natur zu finden, dazu gehört freilich Theologie, aber nichts weniger als naturwissenschaftliche Bildung und Kenntniß. Die Ignoranz ist vielmehr, wie überall, so auch in der Physik die Basis der Theologie.

9) Es war wohl eine fast allgemeine Lehre der frühern Theologen, daß gewisse Dinge unabhängig von den freien Willensbeschlüssen Gottes in sich selbst gut oder schlecht seien. Sie unterschieden zwischen der Materie der positiven und natürlichen Gesetze, und bestimmten diesen Unterschied also, daß jene gerecht seien, weil sie Gott befohlen, diese aber ihrer Natur nach. Es wäre gesetzmäßig, sagten sie, wir wären verbunden, Gott und den Nächsten zu lieben, auch wenn es uns Gott nicht geboten hätte. (S. hierüber die Citate in Bayle's Continuation des pensées diverses §. 152. p. 408 etc.) Aber dieser Gedanke ist kein theologischer Gedanke, kein Gedanke, der ein Ausdruck ihres specifischen Geistes ist — so wenig als der Ausspruch des Thomas Aquino, daß die Lüge eine Sünde wäre, auch wenn das göttliche Gesetz sie nicht verböte und selbst keine Gottheit existirte, ein Ausspruch von ihm als Theologen ist. Es ist dieser Gedanke vielmehr eine von den vielen Inspirationen der Philosophie oder Vernunft, welche die Theologie nicht entbehren kann, um damit den augenfällig unvernünftigen Consequenzen, die sich nothwendig aus ihren Principien ergeben würden, wenn sie sie nicht einschränkte, zu verhüten, ja ein dem Wesen der Theologie widersprechender Gedanke; denn die Theologie stützt sich ja nur auf die positiven Gesetze — ihr Fundament ist die äußerliche, zeitliche Offenbarung — und sie geht daher über ihr Fundament, über ihren Standpunkt hinaus, wenn sie zu den natürlichen, d. i. ewigen, vom Willen, der immer einen partikulären, zeitlichen Akt zu seinem Ausdruck hat, unabhängigen, in der Vernunft gegründeten Gesetzen ihre Zuflucht nimmt. Es ist dieser Gedanke ein der Theologie, nicht nur der Natur nach, sondern selbst der Zeit nach vorangehender Gedanke, denn schon in Plato's Euthyphron kommt er vor: *τὸ μὲν ὅσιον διὰ τοῦτο φιλεῖσθαι, ὅτι ὅσιόν ἐστιν, ἀλλ' οὐ, διότι φιλεῖται, ὅσιον εἶναι.* (Ed. Tauchnitz p. 30.)

10) Von dem Unterschiede der philosophischen und theologischen Betrachtungs- und Erklärungsweise nur noch ein specielles Beispiel. Süßmilch — ein verdienstvoller Gelehrter, aber ein Mann von theologischem Geiste — gab der Sprache einen

unmittelbar göttlichen Ursprung — eine nothwendige Consequenz von dem Standpunkt, wo die Sprache als ein Geschenk erscheint; denn nur die Halbheit kann mit einem Geschenke noch einen natürlichen Entwickelungsgang verknüpfen wollen — Herder aber — von Amt ein Theologe, aber von Natur und Geist ein Poet und zugleich ein Mann von ächt naturphilosophischem Sinne und Takte, erkannte den natürlichen, den menschlichen Ursprung der Sprache. „Die Sprache ist erfunden! eben so natürlich und dem Menschen nothwendig erfunden, als der Mensch ein Mensch war.“ Süßmilch hatte den unbefriedigenden natürlichen Erklärungen seiner Zeit gegenüber Recht — ein Beweis, daß überhaupt die Ableitung der Dinge aus (einem extramundanen, außernatürlichen) Gott nur der Ausdruck des nicht Wissens des wahren, aber eben deßwegen allein göttlichen Grundes ist. Daher die Menschheit in demselben Grade an Erkenntniß und Wissenschaft zunimmt, in welchem der Umfang der Theologie abnimmt, die Menge der theologischen Erklärungen durch naturphilosophische verringert wird. Den Heiden galten die gewöhnlichen Erscheinungen der Natur für Wirkungen der Gottheit, den Christen nur die ungewöhnlichen, die seltenen, endlich wurden auch diese als natürliche Erscheinungen erkannt. Vor Süßmilch, noch zu Anfang des 18. Jahrh. galt vielen Gelehrten und selbst Philosophen — so z. B. dem Thomasius — Gott für den Urheber der Schreibkunst. Da kam der alte Heumann und bestritt den übernatürlichen Ursprung unter andern Gründen auch mit diesem triftigen, daß nicht einzusehen wäre, warum Gott, wenn er der Autor der Schreibkunst wäre, nicht auch die Buchdruckerkunst schon dem Moses geoffenbart haben sollte. (S. dessen Acta Philosophorum T. I. p. 807.) Meinetwegen, dachte jetzt die Theologie bei sich, die Erfindung der Schreibkunst könnt ihr mir nehmen, aber die der Sprache — die werdet ihr mir wohl nicht entreißen, unmöglich hat sie einen menschlichen Ursprung. Indeß schon 1770 trat der treffliche Herder auf und nahm ihr auch dieses vermeintliche Monopol.

11) Schon La Mothe le Vayer macht in seiner Schrift De la vertu des payens p. 354 diese Bemerkung: ... les plus beaux exemples de morale se trouvent dans les siècles les plus corrompus; la vertu s'y fortifie contre le vice: et l'opposition des contraires fait qu'ils éclatent au double de part et d'autre. T. V. seiner Oeuvres à Paris 1684.

12) Für diejenigen, welche das Gesetz in der Natur als etwas Todtes ansehen und daher nur in der Mannigfaltigkeit und Regellosigkeit der äußerlichen Erscheinung Geist und Leben erblicken, stehe hier nur die Bemerkung, ohne jedoch eine weitere Anwendung hiervon zu machen, daß selbst die Abnormitäten und Unregelmäßigkeiten in der Natur — so lebendig, so bestimmend ist das Gesetz! — Folgen innerlicher Gesetzmäßigkeit sind. So ist es z. B. „ein wahres Naturgesetz, das standhaft sogar in ganzen (Pflanzen) Familien bleibt, daß die Staubfäden zur Hälfte fehlschlagen, oder daß die Fächer der Früchte ... zum Theil leer bleiben.“ Ja, „die Natur scheint selbst nur um der übereinstimmenden symmetrischen Bildung willen oft völlig unnütze Formen hervorzubringen.“ (De Candolle's und K. Sprengel's Grundzüge der wiss. Pflanzenkunde.) — Von gewissen Standpunkten aus ist allerdings das Wunder unüberwindlich und unentbehrlich; ja die Vernunft macht sich hier nur

unter der **Form der Unvernunft**, des Wunders geltend. — Leibnitz sagt z. B. in Betreff der Wunder (Discours de la conformité de la foi §. 3): les loix de la nature sont sujettes à la dispensation du législateur. Allerdings bei solchen Prämissen hat das Wunder einen guten Sinn, ist es eine ganz **natürliche** Folge von euern Vorstellungen, aber die Prämissen sind eben falsch, grundfalsch.

13) Vor seinen Pensées diverses hat Bayle nur geschrieben seine kritischen Bemerkungen zu Poiret's Cogitationes rationales de Deo, anima et malo, zwei satyrische Piecen und seine Vertheidigung der Cartesischen Lehre vom Wesen des Körpers gegen den Jesuiten de Valois, dessen Schrift gegen den Cartesianismus im Winter des Jahres 1680 erschienen war; denn in einem Briefe an Minutoli vom 24. März desselben Jahres meldet B. die Erscheinung dieser Schrift.

14) Bei dieser Gelegenheit erzählt B. auch von einem ganz tollen Atheisten. „1573 unter der Regierung Carls IX. verbrannte man zu Paris einen Menschen, der im Geheimen die Afterlehre des Atheismus aufstellte. Er behauptete, es gäbe keine andere Religion als seinen Leib rein zu halten, qu'il n'y avoit point d'autre dieu au monde que de conserver la pureté du corps, daher hatte er auch noch, wie man sagte, seine Jungferschaft. Er hatte so viel Hemden als Tage im Jahre sind, und schickte sie nach Flandern, um sie dort an einer Quelle waschen zu lassen, welche durch die Klarheit ihres Wassers und die Eigenschaft, die Wäsche wunderschön weiß zu machen, berühmt war. Vor allem Unreinen sowohl in Worten als Handlungen hatte er einen Abschen, und ob er gleich mit einer selbst bis an seinen Tod beibehaltenen Hartnäckigkeit auf seine Blasphemien bestand, so sprach er sie doch stets mit einer äußerst sanften Miene und mit einem Munde aus, als wollte er die süßesten Schmeichelworte vorbringen.“

15) Ob die katholische Kirche auf dem Concilium von Constanz den Satz: Fides non est servanda haereticis ausgesprochen? darüber wurde in frühern Zeiten viel gestriten. Die Katholiken läugneten, die Protestanten behaupteten es. Bayle kommt in s. Réponse aux questions d'un provincial, wo außer philosophischen auch viele historische und literärische Gegenstände abgehandelt werden, auch auf diesen Gegenstand. Er trifft den Nagel auf den Kopf. Er bemerkt, daß, wenn dieser Satz auch nicht dogmatisch von den Katholiken ausgesprochen, ja selbst verworfen worden, er doch eine natürliche Folge von der Lehre der Intoleranz sei. Unzählige, sagt er, behaupten — und zwar nicht nur die Katholiken, sondern auch Protestanten — daß die Obrigkeit verpflichtet ist, die Uebertreter des göttlichen Gesetzes, sowohl in Betreff der ersten als zweiten Tafel des Dekalogs zu bestrafen, daß die Götzendiener und Ketzer gefährlicher sind, als die Diebe und Mörder, daß diese nur das zeitliche, jene das ewige Gut wegnehmen, daß die Toleranz durchaus nicht — außer nur in besondern Nothfällen — zugegeben werden darf. Die **natürlichen** Consequenzen dieser Principien sind nun, daß der Schwur, die Ketzerei zu dulden, nicht verbindet, daß er höchstens so lange nur verbindet, als die Nothwendigkeit dauert, welche ihn erpreßt hat. Alle Parteien gestehen ein, daß ein Eidschwur, durch den man sich zu Verbrechen verpflichten würde, nichtig ist. Wenn man nun aber verpflichtet ist, eben so die Feinde der geoffenbarten Wahrheit, die Uebertreter des ersten Gebotes des Dekalogs zu

bestrafen, als die Mörder und Räuber, die Verletzer des zweiten Gebotes, so wäre es ein Verbrechen, den Ketzern die Ausübung ihrer Religion zu verstatten; man ist also nicht verbunden, ihnen den Schwur zu halten, womit man ihnen Gewissensfreiheit versprach. Die Vollziehung dieses Eidschwures wäre entgegen dem Schwur, welcher zur Beobachtung der Gebote Gottes verpflichtet, sie wäre eben so verwerflich, als wenn man Mördern und Räubern sein Wort halten würde. Indeß so natürlich auch diese Folgen sind: die Meisten, welche das Princip annehmen, woraus sie sich ergeben, anerkennen sie doch nicht. Aber, bemerkt B. am Schlusse — Finis coronat opus — Ce qu'il y a de rémarquable est que l'on désaprouve dans la théorie, ce que l'on aprouve dans la pratique On s'engage dans un système où l'on ne se suit pas, où l'on ne se soutient pas, puis qu'on nie qu'il faille manquer à la foi jurée aux sectateurs d'une fausse religion: mais on se redresse en exhortant les souverains à violer cette foi et en les louant de ce qu'ils cassent les édits les plus authentiques. Nous eu avons des exemples si modernes *) et d'un tel éclat quil seroit très-inutile de vous en parler. (p. 512—514. T. III. u. Dictionn. art. Loyola. R. 5.) Nun hat aber die katholische Kirche nicht nur gelehrt, z. B. in der Person des heiligen Augustins, ihres größten Kirchenvaters, daß man gegen die Ketzer Zwangsmaßregeln anwenden darf, nicht nur es gelegentlich durch die That bestätigt, sondern auch die Ausrottung derselben der weltlichen Obrigkeit selbst zur Pflicht gemacht. (S. B. Carranza, Summa omnium concil. p. 326.) Die Katholiken zur Zeit Bayle's entschuldigten, ja rechtfertigten daher das gewaltsame Verfahren gegen die Reformirten Frankreichs als eine rechtmäßige, von der Kirche von Alters her schon gebilligte und anempfohlene Handlungsweise. (S. B. Nouv. de la républ. p. 688—690, p. 495 u. Dictionn., art. Leon. I. R. A.) Es ist daher gleichgültig, ob die Kirche den obigen Satz förmlich ausgesprochen hat oder nicht. Die Erlaubniß zur Verfolgung des Ketzers ist, wie Bayle gezeigt hat, die Erlaubniß zu jedem Verbrechen gegen den Ketzer; sie hebt alle Rechtsbegriffe, alle Fundamentalgesetze der Gerechtigkeit und Sittlichkeit auf, sie ist das absolute Unrecht, der Wortbruch eine Kleinigkeit, ein lächerlicher Skrupel, der sich nur für das Forum der scholastischen Casuistik eignet. Wenn ich einem Menschen das Recht der Freiheit, der Ueberzeugung, das Recht seiner Vernunft nehme, was bleibt noch für ein Recht übrig, das mir eine Schranke auflegte?

16) Auch Bayle macht schon diese Bemerkung dem Jesuiten Maimbourg gegenüber: Le titre de novateur et de perturbateur du répos public a quelque chose de si odieux et au contraire celui d'enfant docile de l'église a quelque chose de si favorable qu'on a bien de la peine à renoncer à celui-ci, pour encourir l'infamie de celui-là....

---

*) Auch wir Deutsche haben erlauchte Exempel. Als nach Heinrichs VI. Tod (1197) von seinem Bruder Philipp die deutschen Fürsten an ihr feierliches Versprechen erinnert wurden, seinen Neffen Friedrich als den Nachfolger seines verstorbenen Bruders anzuerkennen, erklärten sie, daß der geleistete Eid sie nicht binden könne, denn damals sei der Friedrich noch nicht getauft gewesen, sie wären daher nicht schuldig, ihm als einem damals Ungläubigen ihr Wort zu halten.

On me dira que la nouveauté a des grands charmes. Je réponds qu'en matière de religion il n'y a que des esprits fort fins et fort vains qui méprisent les vieilles choses. Le reste des hommes conte pour beaucoup le préjugé de l'antiquité. (Nouv. lettres crit. p. 265—266.)

17) Namentlich ist die Religion (als ein partikulaires Princip gedacht, und in diesem Sinne, welcher im Text entwickelt oder vielmehr angedeutet wurde, wird sie auch hier genommen) nicht das Erhaltungsprincip der modernen Staaten. Vielmehr kommt die Dauerhaftigkeit der modernen Staaten gerade daher, daß sie das religiöse Princip von sich abgesondert, ihm zwar, wie sich gebührt, innerhalb ihrer selbst, eine besondere Sphäre angewiesen, aber nicht ihr Wesen mit demselben verschmolzen haben. Bei den Griechen und Römern dagegen war die Sache des Staats mit der Sache der Religion verschmolzen — die Götter waren die obersten Staatsgesetze; die Ehrenbezeugungen, welche die ungläubigen heidnischen Philosophen den Göttern erwiesen, galten nicht ihnen selbst, sondern ihrem Vaterland, waren Handlungen des Patriotismus, Zeichen ihrer Ehrfurcht vor den bestehenden Gesetzen. Die alten Staaten gingen daher mit ihrem Glauben zu Grunde. Ein moderner Staat aber, der seine Sache mit der der Religion identificirt, stürzt sich ins Verderben oder ist schon ein verdorbener, denn er sucht seine Hülfe außer sich.

18) Eine positive Religion ist daher nur da eine sittlich wirkende Macht, wo sie noch keine positive Religion ist, noch nicht gilt, sondern erst Geltung sich erkämpft, wo sie vielmehr den bestehenden Religionen gegenüber eine Eigenmächtigkeit, eine Gottlosigkeit, eine autoritätslose, bloße Vernunftreligion ist, wo sie noch kein anderes Recht für sich hat, als das Recht der Ueberzeugung, das Recht des Geistes, das Recht des Naturrechtes. So war es mit dem Christenthum, so mit der Reformation. Nur die ersten Zeiten waren schöne Zeiten, nur die, wo der Glaube als Unglaube einem geltenden, positiven Glauben gegenübertrat, wo zu glauben (Anderes wenigstens zu glauben, als bisher geheiligt war) noch ein Akt der Freiheit und darum ein geistiger, ein sittlicher Akt war. Die gefährlichsten Feinde der Religion, die, welche am meisten zu ihrem Untergange beitragen, wenn sie auch auf lange Zeit ihren äußerlichen Untergang verhindern, sind daher die falschen Freunde der Religion, d. h. Diejenigen, welche die Religion oder einen bestimmten Glauben zu einem sei es nun direkten oder indirekten Gesetze, d. h. zu einer irreligiösen Sache machen, indem sie weltliche Nachtheile an den Unglauben knüpfen. Nur der meint es redlich mit dem Glauben, der auch dem Unglauben volle Freiheit gibt. Nur wo der Unglaube frei, ist auch der Glaube frei und ein Unterschied gesetzt zwischen einem erheuchelten, affektirten und einem wahren, natürlichen Glauben.

19) B. sagt, daß seine Behauptung von der Selbstständigkeit des Begriffes des Guten übereinstimme mit der Ansicht sehr vieler Docteurs graves et orthodoxes, mit der Anmerkung zu diesem letztern Wort: c'est-à-dire qu' à l'égard de ce sentiment particulier ils ne sont point accusés d'hétérodoxie. (Cont. des pens. div. §. 146. p. 398.) Aber allerdings ist dieser Begriff ein Ketzer, zumal wenn er nicht blos gelegentlich hingeworfen, sondern mit besonderm Nachdruck ausgesprochen oder gar

zu einem selbstständigen Princip erhoben wird. Denn die Realität der ethischen Idee ist für den Theologen nur an die Vorstellung Gottes, und zwar — dieses Zwar ist das Punctum saliens — nicht Gottes in seiner reinen, allgemeinen Idee, sondern als eines strafenden und belohnenden Gottes gebunden — daher den Theologen von jeher die Negation ihres Glaubens (und nur die negativen Fälle offenbaren die wahre Gesinnung) auch für die Negation der ethischen Idee galt und unbegreiflich war, wie man ohne ihren Glauben sittlich leben und sterben kann, wie ein Spinoza.

20) Wie sehr die Vorstellung der Macht auch in den besten Köpfen spukte und verderblich in ihre innersten Gedanken sich einmischte, wurde schon im Leibnitz von mir angedeutet. Es war zwar eine fast allgemein angenommene Lehre, daß die Allmacht sich nicht über das Wesen oder die Natur der Dinge hinaus erstrecken könne, d. h. daß sie nicht mit dem Wesen eines Dinges Etwas verbinden könne, was dem Wesen und damit dem Begriffe desselben widerspreche. Aber diese Schranke der Allmacht — eine übrigens höchst interessante Concession, die der sonst gegen die Vernunft so hochmüthige Glaube derselben machte, — war doch eine dem Begriffe der Allmacht äußerliche, an sich willkührliche, die Rechte der Allmacht beeinträchtigende Einschränkung, die nur dazu diente, wozu überhaupt die Vernunft in der Theologie, die unverkennbar albernen und verderblichen Folgen, welche sich aus einer unumschränkten Allmacht nothwendig ergeben, zu verhüten, aber eben deßwegen das Uebel nicht mit der Wurzel ausrottet. Wenn die Allmacht nicht das Unvernünftige, das, was sich widerspricht, kann, so ist die Vernunft eine höhere Macht, als die Allmacht, und die allein wahre Macht. Der Begriff der Allmacht ist aber eben der Begriff der begriffslosen, unvernünftigen Ungebundenheit; sie kann also, sie muß selbst mit dem Wesen eines Dinges verbinden können, was diesem Wesen widerspricht, was dasselbe aufhebt. Die Allmacht ist die offene See des Unsinns; jeder Anhaltspunkt ist verschwunden, wo sie beginnt. In der That war denn auch die Allmacht, ungeachtet der Grenze dieses subtilen Unterschieds zwischen Wesentlich und Unwesentlich, in allen Köpfen, in welchen sie spukte, eine unerschöpfliche Quelle der albernsten, lächerlichsten Einfälle, Vorstellungen und Fragen, die man sich nur immer denken kann.

21) Die Orthodoxie half sich wohl mit der Behauptung, daß Wunder im eigentlichen Verstande nur Gott zukommen, daß die Werke des Teufels zwar außer- aber nicht übernatürliche Werke wären. (S. des orthodoxen Walchs Philos. Lexikon 1733. Art. Wunder, Art. Teuffel, p. 2541.) Aber diese Unterscheidung gehört zu den unzähligen schwachsinnigen Sophismen, richtiger: Lügen, mit denen die Theologie sich aus der Noth der Widersprüche, in die sie von Grund aus verwickelt ist, zu retten sucht. Es war eingestanden, daß die Wirkungen des Teufels z. B. in den Besessenen keine natürlichen sind (s. Walch: Art. Besessung), daß sie sich weder aus den Seelen, noch aus den Körpern, deren Wesen sie vielmehr widerstritten, erklären ließen. Also waren sie wider- und übernatürliche Wirkungen, also war zwischen den Wundern Gottes als Wundern — unangesehen ihren Zweck, der nicht zum Begriffe des Wunders als solchen gehört — und den Wundern des Teufels als solchen kein Unterschied. Das Wunder drückt nichts aus als die Kraft der ungebundenen Willkühr, die Macht schlechtweg, die in der That nichts Anderes als eine nur dem sinnlichen Menschen

imponirende, darum selbst nur sinnliche Vorstellung ist — das Wunder ist kein geistiger Begriff, es macht Gott zu einem sinnlichen Wesen. Aber das Wunder des Teufels repräsentirt eben so gut eine wider- und übergesetzliche Macht, als das Wunder Gottes. Die Theologen unterschieden weiter die Wunder Gottes als Werke der Allmacht von den teuflischen Wundern als Werken einer beschränkten Macht; sie sagten, der Teufel könne nicht solche Wunder thun, wie Gott, nicht z. B. Todte erwecken, sondern nur scheinbar einen Todten lebendig darstellen. Aber abgesehen davon, daß, wie schon Clericus in Betreff der ägyptischen Zauberer, deren Wunder Einige für bloße Blendwerke erklärten (in seinem Commentar Exod. c. VII. v. 11. p. 36, 37. Tübingen 1733), richtig bemerkt, dergleichen Gaukeleien eben so gut Wunder wären, als die wirkliche That: es kommt auch durch diesen Unterschied nichts heraus: ob der Eine weniger, der Andere mehr, jener Einiges, dieser Alles vermag, das bringt keinen Unterschied in den Begriff der Wunderkraft selbst. Macht ist Macht. Der Zusatz: Allmacht macht keinen neuen, keinen andern Eindruck auf mich, als die Macht überhaupt, er bereichert mein Wissen nur quantitativ, nicht qualitativ. Macht drückt an und für sich schon Ungebundenheit, Unbeschränktheit aus. Was mir unmöglich ist, das kann der Teufel, das ist ihm keine Schranke. Auch die Allmacht wurde beschränkt, obwohl man die Schranken der Allmacht — auch wieder ein elendes Sophisma — in die Natur des Gegenstandes, die des Teufels in seine Natur verlegte; aber alle diese Beschränkungen sind eben der Vorstellung der Macht äußerliche, nicht aus ihrem Wesen selbst geschöpfte Einschränkungen. Das Wesentliche in dem Begriffe des Wunders, der Macht repräsentiren mir daher eben so gut die außernatürlichen Werke des Teufels, als die übernatürlichen Gottes. Die Wirkungen des Teufels — wenn auch nicht alle, was aber gleichgültig — sind daher immerhin wirkliche Wunder. Dies gestanden denn auch die ehrlichen Theologen direkt, die verschlagenen indirekt ein. Siehe hierüber Clericus zu der oben citirten Stelle und Cudworth: Systema intellect. sect. I. c. 5. §. 85, 86. C. Peucer, nachdem er zuerst von den Blendwerken des Teufels und seinem Unvermögen, die göttlichen Wunder nachzuahmen, gesprochen, sagt doch zuletzt: cum omnibus temporibus inde usque ab initio diabolus opera Dei aemulatus sit et quibusdam praestigiis quandoque et veris miraculis suos furores confirmarit, diligenter discrimen consideretur miraculorum ecclesiae et diaboli. (Comment. de praecipuis divinationum generibus. p. 7.) Nicol. Remigius in seinen an heidnischem und christlichem Aberglauben so reichen Daemonolatreiae libri tres (Colon. Agr. 1596) erklärt gleichfalls viele wider- und übernatürliche Produktionen des Teufels, so die Verwandlungen der Menschen in Thiere für Blendwerke, weil nur Gott, wie Augustin sagt, die Macht habe, ein natürliches Wesen in ein anderes zu verwandeln, und weil es der Würde und Gottähnlichkeit des Menschen widerspreche, in Bestien verwandelt zu werden, aber gleichwohl sagt er, daß die Hexen die Natur der Thiere annehmen, deren Gestalt und Figur sie darstellen, so daß sie so schnell wie Wölfe laufen und in verschlossene Häuser bei der Nacht wie Katzen hineinschlüpfen. Sic igitur facultates, vires atque actiones earum animantium, quarum prae se ferunt imagines, imitari fatebimur, ut parum ab ipsa veritate abesse videantur. (Lib. II. cap. 5.) Was er daher mit Worten läugnet, um die Collision mit andern ausdrück-

lichen Dogmen zu vermeiden, gesteht er faktisch, gesteht er selbst bei andern Gelegenheiten ausdrücklich ein. So sagt er z. B. lib. III. c. 12, daß die Menschen oder Heren mit Teufels Kraft im Widerspruch mit ihrer natürlichen Schwere gen Himmel fahren und durch die Luft in die Höhe emperdringen, das dürfen wir deßwegen nicht bezweifeln, weil es in der Natur für absurd und unglaublich gilt, denn das gestehen wir offen, daß die Natur dazu aus sich selbst keine Macht hat, sondern daß alle diese erstaunlichen und wunderbaren Dinge wider Willen und Erwarten der Natur geschehen, so daß wer die natürlichen Ursachen zum Maßstab derselben machen wollte, gerade so verführe, als wenn er mit dem Finger den Himmel selbst berühren wollte; denn es gebührt sich nicht mit der menschlichen Vernunft über Dinge abzusprechen, die alle Gesetze und Kräfte der Natur übersteigen. Ist also nicht auch der Teufel ein Doktor des Supranaturalismus? Sind nicht auch die Luftfahrten der Heren übermenschliche und übernatürliche Werke? — Auch Augustin schreibt den Dämonen Mirakel zu, de civit. Dei. l. 21. c. 6. Wenn er eben daselbst l. 18. c. 18 gleich andern Theologen sagt, daß die Dämonen nur so viel thun können, als Gott erlaubt oder zugibt, so ist dies eine leere Einschränkung, die nichts zur Sache thut. Der Teufel ist auch mit Gottes Erlaubniß Teufel — der Allmächtige dürfte ja nur wollen, und der Teufel wäre nicht mehr Teufel — aber deßwegen kommen doch in der Vorstellung der Theologen die Handlungen des Teufels nur auf seine eigene Rechnung — also auch die Wunder. Die Jesuiten schrieben den Teufeln geradezu solche Wunder zu, wie sie sonst nur die Allmacht vollbringen konnte. „Der Teufel kann machen, daß ein Weibsbild an Leib und Seele Jungfrau bleibe und doch ein Kind gebähre.“ (Bucher die Jesuiten in Bayern II. B. p. 363.) Man sehe übrigens auch des trefflichen B. Becker: Monde enchanté (Ed. Amsterdam 1694) Liv. I. chap. 22, wo er ausführlich von der Macht und den mirakulösen Wirkungen handelt, die dem Teufel nicht nur der Pöbel, sondern selbst auch die meisten Gelehrten, namentlich Theologen seiner Zeit zuschrieben, die sich nicht über die Vorstellungen des Pöbels erhoben hatten, gerade wie in unserer Zeit, nur mit dem Unterschiede, daß jetzt die Begriffe und Gesinnungen der Vernunft zu dem (sogenannten) Pöbel herabsteigen, dagegen die Begriffe und Gesinnungen des Pöbels zu den Gelehrten und überhaupt höhern Klassen hinaufsteigen. — Der einzige wesentliche Unterschied zwischen den beiden Genren von Wundern bleibt also der Zweck. Aber dieser Zweck bleibt dem Wunder selbst doch immer äußerlich, wie umgekehrt das Wunder dem Zwecke: das göttliche Wunder hat keinen innern, keinen objektiven, in ihm selbst gegründeten Unterschied vor dem teuflischen voraus, so wenig als zwischen der Verwandlung des Wassers in Blut durch die ägyptischen Zauberer und der Verwandlung desselben in Wein, den Zweck ungesehen, ein innerer, wesentlicher Unterschied stattfindet. Der fromme Skeptiker La Mothe le Vayer sagt daher ganz richtig: ils (miracles) n'opèrent dans la religion que par la foi aidée de la grâce, tant s'en faut qu'ils dépendent absolument des sens. Si cela étoit, le diable et ses supports leur imposeroient souvent. Car quoique Dieu seul fasse de véritables miracles, les mages de Pharaon produisirent de vrais serpens et de vraies grenouilles. ..... L'on ne sauroit donc user de trop de circonspection sur une matière où l'imposture se glisse si témérairement .... un mesme

événement miraculeux est parfois vendiqué par la fausse aussi bien que par la vraye (religion). Oeuvres T. IX. p. 363, 364. Ed. Paris 1684. Welch ein vortreffliches Fundament ist daher das Mirakel, wenn es so beschaffen ist, wie es wirklich beschaffen ist, daß nur die größte Vorsicht oder vielmehr die Schlauheit der hohlsten Sophistik einen Unterschied zwischen den Wundern Gottes und den Wundern des Teufels entdecken kann! — Der Gegenstand dieser Anmerkung (1848), der Glaube an die Macht und Existenz des Teufels ist ein für die Religions- und Cultur- oder vielmehr Unculturgeschichte der Menschheit höchst wichtiger und lehrreicher Gegenstand. Die Geschichte des Diabolismus ist das Prognostikon der Geschichte des Theismus. Wie man zuerst die Macht und Wirkungen des Teufels läugnete, aber nicht seine Existenz, bis endlich auch diese ad Patres ging, so hat man auch längst die unmittelbaren, d. h. thatsächlichen, wirklichen Wirkungen Gottes aufgehoben, aber seine Existenz bis auf die neueste Zeit nicht angetastet. So heilig, so vernünftig, so natürlich, wie jetzt noch der Gottesglaube, war einst der Teufelsglaube. Noch in Walch's philosophischem Lexikon 1733 wird Bekker's Lehre „eine gottlose und ungereimte" genannt und heißt es: „daß der Teufel eine Macht habe, auch solche würklich ausübe, ist eine Wahrheit, die kein vernünftiger Mensch in Zweifel ziehen wird." Wie man jetzt den Atheismus als Feuerbachianismus, so signalisirte man einst den Adiabolismus als Bekkerianismus. Wie heute noch die Theologen und Philosophen von der Vereinigung Gottes und des Menschen reden, so schämten sich auch noch im vorigen Jahrhundert die Theologen, Philosophen und Juristen nicht, die Frage aufzuwerfen: ob der Teufel sich mit den Menschen fleischlich vermischen und Kinder zeugen könne; denn „obgleich der Teufel ein Geist sei, der gar keine leiblichen Eigenschaften an sich habe, so wäre doch klar, daß dieser unreine Hurengeist, wie er Hosea 4, V. 2 genennet werde, einen Leib annehmen und denselben zur Vollziehung seiner fleischlichen Vermischung brauchen könne. Dieses bestätige nicht allein die allgemeine Uebereinstimmung der Gottes- und Rechtsgelehrten, ingleichen der besten Philosophen, sondern auch die heilige Schrift, als welche ausdrücklich von den guten Engeln sage, „daß sie in angenommener menschlicher Gestalt wahrhaftig mit andern Menschen gegessen und getrunken." (Walch, Philos. Lex. Hexerei. p. 1451.) Wie einst der Teufelsglaube unter dem Namen der Magia daemoniaca, so spielt auch heute noch der Gottesglaube zur Schande der Zeit unter dem Namen der Gotteslästerung eine Rolle in dem Criminalrecht. Aber wie es jetzt keine Märtyrer des Diabolismus mehr gibt, so wird es auch einst in einer besseren und aufgeklärteren Zeit keine — wenigstens kriminelle, öffentliche — Märtyrer des Theismus mehr geben. Manchen wird vielleicht diese Parallele des Gottes- und Teufelsglaubens als wahre „Gotteslästerung" erscheinen. Ich bemerke aber denselben, daß nur die moderne Unentschiedenheit, Halbheit und Flachheit das Band zwischen dem Gottes- und Teufelsglauben zerrissen hat. Einst galt beider Glauben für identisch. C'est une opinion générale parmi les Chrétiens que s'il y a des Diables, il y a un Dieu et que ceux qui ne croient point un Dieu, ne croient pas qu'il y ait des Diables. (Bayle Dict. Art. Ruggeri.) Aber der umgekehrte Satz ist eben so richtig, nur gilt

jener in Friedens-, dieser in Kriegszeiten — dann, wann einer die Existenz des Teufels angreift.

22) Es ist mehrmals schon erinnert worden, daß nur die Theologen, welche die moralischen Gesetze von dem Willen Gottes abhängig machten, das von allen Einflüsterungen der Philosophie oder Vernunft rein gehaltene, charakteristische Princip der Theologie geltend machten. Siehe hierüber auch den sehr orthodoxen, zugleich aber auch sehr vernünftigen Walch: Art. Moralität und Art. Gesetz der Natur, wo er die scholastische Lehre von einer moralitas objectiva, antecedenter ante voluntatem divinam für einen Irrthum, und Art. Gesetz, wo er „dasjenige, was die Schullehrer von dem sogenannten ewigen Gesetz geschwatzet, für eine ungereimte Sache" und die Meinung, „daß, im Fall kein Gott wäre, gleichwohl ein natürlich Gesetz sei, für eine lächerliche und ungereimte Grille" erklärt. (Man vergleiche über diese Materie auch Leibnitz Theodic. P. II. §. 175—183.) Leibnitz (Epist. 14 ad Hanschium) macht zwar bei Gelegenheit der Behauptung des Buddeus, daß alles Recht, alle Moralgesetze nicht von der Natur der Dinge, sondern von einem despotico quodam Dei arbitrio abhängen, die Bemerkung: quod, ni fallor, saepe in nostris theologis graviter reprehensum est et hodie pene ab omnibus theologis reformatis rejectum. Aber — auch abgesehen von dem gehässigen Ausdruck: despotische Willkür — das thut nichts zur Sache. Was Theologen gebilligt oder verworfen haben, ist deßwegen noch nicht immer von ihnen als Theologen gebilligt oder verworfen worden; man muß strenge unterscheiden zwischen dem, was aus dem partikulären Princip der Theologie und dem universalen Princip der Vernunft kommt. Der Wille, richtiger die Willkühr ist und war das Princip der Theologie. Die Verbindlichkeit der Moralgesetze lag und liegt für sie nur in dem Befehl Gottes. „Weil, sagt z. B. Luther (Ausleg. des andern Kapitels des ersten Buchs Mose), durch Gottes Wort geordnet und geboten ist: du sollst nicht stehlen; so sündigt ein jeder, der etwas frembdes angreifet. Da aber in Egypten den Juden befohlen war, sie solten Geld von ihren Nachbarn auftreiben und mit sich hinweg nehmen, war es keine Sünde; denn es entschuldigte sie Gottes Befehl und Geboth, welchem man in alle Wege und in allen Dingen gehorsamen soll." Der Begriff der positiven Gesetzgebung war der oberste Begriff — denn man darf sich hierin nicht täuschen lassen durch das, was die Orthodoxen von dem innerlichen, natürlichen Licht oder Gesetz geredet haben. Und das Recht der Gesetzgebung, der Grund zur Verbindlichkeit wurde abgeleitet aus dem absoluten Rechte Gottes über die Menschen, aus dem Begriffe der Herrschaft, oder der Allmacht, oder der Vollkommenheit, die sich aber stets mit der Vorstellung der quantitativen Unendlichkeit, d. i. der Größe und Macht in Eins vermischte, oder aus ihm als dem Schöpfer, Vater und Erhalter. Kurz, die innere Macht des Guten, die doch in Wahrheit seine einzige Macht, seine Allmacht ist, war unbekannt, war verschwunden. Die Ethik hat kein ethisches Princip. Die Vorstellung des äußerlichen Gesetzgebers hatte dem Geiste, wie dem Gemüthe des Menschen das Gute entfremdet, die Idee desselben in das Gebiet der Jurisprudenz oder, richtiger, Polizei — wenn auch theologischer — in das Gebiet äußerlicher, nur positiver Gesetze gespielt — daher auch, im Vorbeigehen gesagt die juristische Fassung der Leibnitz'schen Theodicee.

worüber schon Fr. Schlegel im Athenäum spottete, keineswegs, wie Dr. Guhrauer will (Leibnitz's Deutsche Schriften p. 70 rc.), nur in L. dem Doctor Juris, sondern auch und zwar hauptsächlich darin seinen Grund hat, daß überhaupt Gott, was ja schon aus dem Begriffe der Persönlichkeit hervorgeht, rein juristisch gedacht wurde *). Bayle hatte in Bezug auf die Handlungsweise Gottes in der Orthodoxie bei Gelegenheit des Sündenfalls das Gleichniß einer guten Mutter gebraucht und gesagt, daß sie nicht so, wie Gott, handeln würde. Clericus — dieser vielgelehrte und selbst aufgeklärte Theologe — verwirft dieses Gleichniß als ein auf Gott gar nicht anwendbares Bild, schon deßwegen, weil die Mutter so handeln würde, parce que cela lui est commandé par l'évangile, worauf Bayle ganz richtig bemerkt, que le seul amour d'une mère pour ses filles et pour la vertu la determineroit suffisament à s'opposer à leur chute. (Rép. aux quest. p. 869, 870.) Doch wozu ein so untergeordnetes Beispiel, wo der Beweis schon in dem Princip der Moral liegt, wie es allgemein gefaßt war. Usitatum est, sagt Melanchthon, in philosophia dicere, virtutem sibi ipsi finem esse, nec principaliter expetendam esse propter aliud, sed rectius est etiam secundum rationem addere alium potiorem finem, scilicet, ut propter Deum expetatur virtus. Joseph ab aliena abstinet, ut Deo obediat. . . . Principaliter expetenda est virtus propter Deum, sed postea etiam propter praemia aeterna et praesentia. (Ethicae doctrinae elementa etc. Wittebergae 1559. p. 39.) Dasselbe sagt Augustin de Civit. Dei lib. 19. c. 25. (Edit. von L. Vives, der in der Note zu dieser Stelle bemerkt, daß Ambrosius gesagt habe, virtutem per se esse expetendam), dasselbe Albertus Magnus: (Secunda pars Summae, alias dictae: de mirabili scientia Dei tract. 16. quaest. 102. memb. 3, wo er zwar diesen Unterschied macht: propter se diligitur quod ad alium finem non refertur; ... per se vero diligitur quod in natura et essentia propria habet, quare diligatur und dann sagt, daß die Tugend wohl auf diese letztere Weise geliebt werden dürfe, aber diese Distinktion ist ein haltungsloser Widerspruch, eine theologische Lüge: sie will der Tugend huldigen, nimmt ihr aber doch zugleich wieder mit der Linken, was sie ihr mit der rechten Hand gegeben. (S. indeß auch tract. 18. quaest. 116. part. 3.) Kurz: das specifische theologische Moralprincip ist, daß man die Tugend

---

*) Nur ein Paar Beispiele auch hiervon. Regibus, sagt Joann. Bodinus de Republica l. I. p. 156 (Ed. alt. Francof. 1591), obedientia debetur, sed post Deum immortalem, cujus summa est in omnes orbis terrarum Reges vitae necisque potestas. Zur Bestätigung der Behauptung, daß der Fürst eben so, ja noch mehr, als jeder andere Bürger, rechtlich verbunden sei, einen Vertrag zu halten, ruft er dann aus: Quid mirum? cum Deus ipse suis promissis teneatur, ut recte Sententiarum magister scripsit. Sic enim apud Hieremiam clara voce obtestatur: Cogite, inquit, populos omnes totius orbis terrarum, ut inter me ac populum meum judicent, si quid a me fieri debuit, quod non fecerim. J. G. Darjes, ein Jurist und Philosoph des vorigen Jahrhunderts sagt in s. „Gedanken von der Stadt Gottes" (Sittenlehre III. Auf. 1762. S. 613) daß „die Geschöpfe nur Nutzungsherren sind, deren unmittelbarer Herr Gott ist," „nur subordinirte Befehlshaber, deren oberster Befehlshaber Gott ist," daß sie „verbunden sind, Alles nach dem Willen Gottes, ihres unmittelbaren Oberherrn und Eigenthumsherrn aller derjenigen Dinge, deren Gebrauch und Nutzen ihnen von Gott vergönnt wird, auf das willigste zu thun." (S. 619.)

nicht um ihret, sondern um Gottes willen lieben und thun müsse: haben einzelne Theologen die Tugend als Zweck ihrer selbst bestimmt, so haben sie dies im Widerspruch mit ihren theologischen Principien gethan. Aber dieses Princip ist eben kein ethisches Princip, vielmehr ein antiethisches: es zieht den Menschen von der Tugend ab. Wenn die Tugend nicht Zweck ihrer selbst ist, so hat sie *keinen Werth für sich selbst*; wenn ich die Tugend nicht um der Tugend selbst willen liebe und thue, so liebe und thue ich sie aus einem nicht in ihr selbst liegenden, einem fremden, also untugendhaften Grunde. Es gibt *kein anderes* Princip der Tugend, als die *Tugend selbst*: der nimmt der Tugend ihren Charakter, das, wodurch sie Tugend ist, der ihr das propter und *per se* nimmt. Ein Sohn, der aus Gehorsam oder Liebe zu seinem Vater nicht lügt, ist zwar ein guter, folgsamer Sohn, aber noch lange nicht ein tugendhafter Mensch. Er für sich selbst hat keine Liebe zur Wahrheit, er haßt sie vielleicht selbst von Herzensgrund, aber eine dritte Person versöhnt sie mit einander — eine Versöhnung, die jedoch nicht den innern Zwiespalt aufhebt. Zwar wird Gott als das absolut Gute und Heilige selbst vorgestellt und geliebt, aber, abgesehen von dem, was hierüber schon oben gesagt wurde, in dieser Vorstellung und Liebe liegt nicht die Erkenntniß und Liebe der *Tugend in ihrer Bestimmtheit*. Die tugendhafte, die sittliche Liebe zu einer bestimmten Tugend liegt aber eben lediglich nur in ihr selbst, in ihrer Bestimmtheit. Beneficium per se expetenda res est, una spectatur in eo accipientis utilitas. ... Honestum propter nullam aliam causam, quam propter ipsum sequimur. (Seneca, De benef. l. 4. §. 9.) Dies ist der einzige sittliche Grund der Wohlthätigkeit; die Wohlthätigkeit ist *an und für sich selbst* ein edler, ein göttlicher Akt; sie wird nicht dadurch göttlich, daß Gott sie will oder selbst wohlthätig ist, sondern Gott ist nur dadurch Gott, nicht ein teuflisches oder sonst ein egoistisches Wesen, daß und wenn diese an und für sich, durch sich selbst göttliche Tugend seine Tugend ist. Die Idee des Guten ist stets das a priori, das Maaß, das Gesetz ihrer selbst; Gott gibt uns nicht die Idee des Guten, sondern die Idee des Guten gibt uns Gott, wir denken ihn durch die Idee, nicht die Idee durch ihn. Wenn ich daher nur aus Liebe zu Gott wohlthätig bin, so bin ich nicht wohlthätig aus Liebe zur Wohlthätigkeit selbst, nicht wohlthätig im Sinne der Wohlthätigkeit, im Sinne der Tugend, so kommt meine Wohlthat nicht aus der ersten Hand, aus der lautern Quelle, so hat sie einen durch ein Medium getrübten Grund, einen Grund, von dem es immer noch zweifelhaft ist, ob er ein reiner oder unreiner — ein Zweifel, der da, wo frei und offen die Tugend nur um der Tugend willen geliebt wird, wegfällt — denn deine Liebe zu Gott ist dann nur eine sittliche, wenn du Gott *sittlich denkst* — sonst liebst du statt Gottes „die Seitenwunde des Kreuzgottes“ oder das „Kreuzluftvögelein“ oder das praeputium Christi, oder, wenn du etwas abstrakter bist, die abgeschiedenen Geister deiner verlornen oder nie gefundenen irdischen Freuden, überhaupt die Gase, die sich aus deinen geheimen Herzensseufzern entwickeln und dann oben in dem schönen Himmelblau der Phantasie als Wesen einer andern Welt in lichten Wolkengestaltungen dir entgegenscheinen. Es hängt also immer nur von der *ethischen Beschaffenheit* deines Gottes, von der *ethischen Beschaffenheit* deiner Liebe zu ihm ab, ob eine Handlung, die du aus Liebe zu ihm thust, eine sittliche oder unsittliche ist.

Die Gründung der Moral auf die Theologie ist daher nur eine verkehrte Construction, ein hysteron proteron — eine fromme Illusion, und die Tugenden der Christen sind nur Scheintugenden, weil sie, ihrem eigenen Eingeständniß zufolge, nicht aus der Liebe zur Tugend um der Tugend willen, nicht also aus tugendhafter Gesinnung entspringen, sondern aus Liebe zu Gott, d. h. zu einem Wesen, in dem von jeher, und zwar nothwendig, in Folge des alle persönlichen Interessen und Leidenschaften des Menschen in sich concentrirenden Grundbegriffs der Persönlichkeit, unter dem Deckmantel des lichtscheuen Prädikats der Heiligkeit, die selbstsüchtigsten Interessen, die unvernünftigsten, unsittlichsten Vorstellungen Unterkunft fanden. Die Christen haben zwar nicht, wie die Heiden, die Lüste des Fleisches ihrem Gott beigelegt, aber dafür Zorn, Ehrgeiz, Eifersucht*), Herrschsucht, Selbstsucht, kurz alle die kleinlichen und verächtlichen Leidenschaften, in denen die Persönlichkeit als Persönlichkeit sich bethätigt, und damit alle die Uebel sanctionirt, die in dem Götzendienst der Persönlichkeit ihren Grund haben, und an denen wir größtentheils, in vielfacher Beziehung, heute noch laboriren. So sehr z. B. das Duell den moralischen Lehren Christi widerspricht, so sehr stimmt es doch mit dem dogmatischen Grundbegriffe des Christenthums, dem Begriffe der Persönlichkeit überein: wo der Nachdruck auf der Persönlichkeit Gottes ruht, da ist die Persönlichkeit überhaupt geheiligt, die Persönlichkeit als solche der höchste Begriff. Wo diese aber der höchste Begriff ist, da wird dem persönlichen Interesse das objektive, sittliche Interesse nothwendig subordinirt, ja aufgeopfert, ganz im Einklang mit dem Gotte, der sich, seiner Ehre bei der Verdammung Adams und seiner Nachkommen die Gerechtigkeit zum Opfer bringt, und, nach dem Eingeständniß der christlichen Theologen selbst, in seinen Handlungen sich nur nach sich, nach seinem Belieben und Wohlgefallen, nicht nach dem, was an sich recht und gut ist, richtet. Die Unsittlichkeit und Unvernünftigkeit des Reliquienkultus im Katholicismus, der so weit ging, daß man selbst den Haaren Mariä und einem Stück ihres Haarkamms (1593 in München) eine Kapelle weihte, und des Pietismus im Protestantismus, der hauptsächlich zu der Seitenwunde oder dem Seitenhöhlchen des Heilands seine Zuflucht nahm, hat seinen letzten Grund nur im Begriffe der Persönlichkeit. Wo einmal die Person verehrt und geheiligt ist, da wird natürlich, ja nothwendig auch das verehrt und geheiligt, was unmittelbar oder mittelbar mit dieser Persönlichkeit zusammenhängt. Feiert der Sänger des Lieds der Lieder nicht auch die einzelnen Theile seiner Geliebten? Und warum soll ein Stück von dem Kreuz, an dem

*) „Gott, sagt z. B. Luther in seiner Kirchenpostille (Evang. am 13. Sonnt. nach Trinit. Luc. 10) ist ein Eyfferer er, er kanns nicht leiden, daß man über ihn etwas liebe; aber unter ihm etwas lieb haben, lässet er wohl zu; gleichwie ein Mann wohl leiden kann, daß ein Weib die Mägde, das Haus und Hausgeräthe, Vieh und anders lieb habe, aber mit der Liebe, damit sie ihn lieb haben soll, vergönnet er ihr Niemand anders denn ihn allein zu lieben.“ Si mulier, sagt der gelehrte J. G. Vossius (in seiner Schrift De theol. gent. etc. sive de orig. et progr. idolog. l. I. c. 41) cum alio concumbat viro, adultera est, nec refert si alio id animo agat ... Similiter statuendum de scortatione spirituali, qualis est si alteri sacrificetur quam Deo. Nimirum quia Deus noster est zelotypus, nec patitur sui cultum alteri transcribi.

der Heiland, Gott in eigener Person, hing und schmachtete, nicht mirakulöse Eigenschaften besitzen? Theilen wir den Gegenständen, die wir berühren, nicht auch die Merkmale unserer Individualität mit, die ein feinerer Sinn selbst als die unserigen erkennt? Wo der Begriff der Persönlichkeit nicht diese Folgen hatte oder hat, da ist die Ursache allein der Verstand, der sich überall zwischen das Princip und seine nothwendigen Consequenzen in die Mitte hineinstellt, um durch die Abläugnung der Consequenzen das Princip zu retten*). — Es wäre lächerlich, wie schon oben angedeutet, ja es wäre eine offenbare Lüge, zu behaupten, daß der Zorn Gottes, sein Ambitionsgeist, seine Empfindlichkeit für Beleidigungen unschuldige Anthropomorphismen sind, die nicht im eigentlichen, sondern nur bildlichen Sinne zu nehmen seien. So spricht nur der Verstand, der durch allerlei jesuitische Kniffe den Glauben zu rechtfertigen sucht, aber nicht der Glaube selbst, nicht das religiöse Gemüth, nicht die Nothwendigkeit der Sache. Die Geschichte des Christenthums hat es nur zu sehr bestätigt, hat es selbst mit dem Blut der Ketzer und Gotteslästerer besiegelt, daß der Zorn und Ehrgeiz Gottes alle besondern Kennzeichen und Merkmale eines w i r k l i c h e n, nicht nur so vorgespiegelten und vorgestellten Zornes und Ehrgeizes an sich besitzt. Zur ewigen Schande der Christenheit sind sogar diese Vorstellungen als Strafgründe in die Gesetzbücher Justinians und Maximilians aufgenommen worden. — Si enim, heißt es in Justinians Novellen (Novell. constit. LXXVII) contra homines factae blasphemiae impunitae non relinquuntur, multo magis, qui ipsum Deum blasphemant, digni sunt supplicia sustinere. .... Propter talia enim delicta (nämlich Blasphemien, Schwüren bei den Haaren Gottes, unnatürlichen Schwelgereien) et f a m e s et t e r r a e m o t u s et p e s t i l e n t i a e fiunt. Eben so, wie hier, werden in der Constitution, die Maximilian I. 1495 gegen die Gotteslästerer erließ, als Grund der Bestrafung die großen Landplagen angeführt, die wegen des Verbrechens der Gotteslästerung der erzürnte Gott über die Menschen verhängt. Und diese Vorstellungen finden sich selbst noch bei den Criminalisten des vorigen Jahrhunderts. So heißt es in Frölich v. Frölichsburgs Commentarius in d. peinlichen Halsgerichtsordnung 1720: „Unter diesen (Delictis) ist die schwäriste Uebelthat die Gotteslästerung, wodurch Hunger, Krieg, Pest und Erdbiden zum Untergang und Verderben gantzer Länder verursacht werden. Und weilen hierdurch der Allmächtige Gott höchstens verletzt wird, als pflegen die Criminalisten dieses Laster vor den andern zu tractieren." (Anderter Tractat. I. B. 2. Tit. S. 7.) — Der Centralpunkt der innerlichen Entsittlichung der christlichen

*) Meiners in s. Allgem. Kritischen Geschichte der Religionen 1806. I. B. S. 364 bemerkt, daß „man unter den Griechen und Römern weder solche Reliquien, noch einen solchen Reliquiendienst fand, dergleichen früh unter den Christen entstanden und von den Christen zu den Mahomedanern übergingen," ... „daß der Reliquiendienst fast ganz allein auf monotheistische Völker beschränkt geblieben ist." Uebrigens kann man den Reliquienkultus keineswegs dem Katholicismus aufbürden. Schon in der Bibel haften Wunderkräfte an dem Kleide Christi, an den Schweißtüchern und andern Kleidungsstücken der Apostel. „Nach solchen Beispielen, bemerkt mit Recht Meiners, ist es viel weniger zu verwundern, daß man Christum, die Apostel und Märtyrer sammt ihren Reliquien gottesdienstlich ehrte, als daß man es nicht viel früher that, als es wirklich geschehen ist.

Menschheit liegt aber — ein Punkt, den wir hier jedoch nur an- nicht ausführen, obwohl die nöthigen Voranstalten dazu getroffen wurden — in der Bedeutung, die dem Glauben im Christenthum gegeben wurde. Nur der Glaube macht selig; der Glaube ist jedoch nicht ohne gute Werke — höchst bezeichnend sind die guten Werke an die Stelle der Tugenden getreten — ein Glaube ohne gute Werke ist ein falscher Glaube. Aber, abgesehen von den Sophismen, die hierin liegen, die Tugend wird da zu einer Nebensache gemacht, dem Menschen aus den Augen und dem Sinn entrückt, wo sie nicht selbst zum Princip erhoben wird. Sie wirkt und ist nur, wo sie den ersten, aber nicht, wo sie den zweiten Platz einnimmt. Aut Caesar aut nihil, so spricht auch die Tugend. Die Epikuräer sagen auch: das Vergnügen macht selig, allein das Vergnügen ist nicht ohne Tugend. Aber sie hatten gleichwohl ein unsittliches Princip, weil sie der Tugend nicht den ersten Rang gaben. Non est, inquit, voluptas sine virtute. Sed quare ante virtutem est? De ordine putas disputationem esse? De re tota et de potestate ejus ambigitur; non est virtus, si sequi potest .... ducere debet. (Sen., De benef. l. IV. §. 2.)

23) Der Begriff des eigentlichen, früher sogenannten spekulativen, Atheismus besteht lediglich, streng genommen, in der Läugnung des Daseins Gottes. Obgleich der Atheist, wie denn dies überhaupt bei der Polemik und Negation der Fall ist, daß mit der empirischen Erscheinung auch das Wesen negirt wird, mit dem Dasein auch das Wesen läugnet: so hat diese Negation doch nicht die Bedeutung des ursachlichen, wahren, sondern eines consecutiven Uebels, so ist doch sein specifischer Begriff, seine charakteristische Stellung in der Geschichte nur dieser, daß er das Dasein aufhebt. Er hebt nicht das Dasein Gottes auf, weil er das Wesen desselben aufhebt, sondern nur deßwegen — nolens volens — das Wesen auf, weil er das Dasein aufhebt. Das Sein Gottes war ein durchaus empirischer Begriff. Die Frage: ist Gott? hatte ihren technischen Ausdruck in der Frage: gibt es einen Gott? sie war identisch, dem Begriffe des Seins nach, selbst noch in andern, hier aber gleichgültigen Beziehungen, mit der Frage: gibt es Geister, gibt es Teufel? Die Frage nach dem Sein Gottes war also eine Frage nach dem Sein im Sinne eines Seins, welches einen Plural hat, eines Seins, deßgleichen es noch mehreres gibt, eines eigentlichen Außerunsseins, deßgleichen diesen sinnlichen Dingen außer uns zukommt, kurz die Frage nach einem äußerlich objektiven, partikulären, empirischen Sein, nach einem Dasein. Es war ein Sein, welches das Wesen des sinnlichen Seins an sich hatte, ohne doch die Zeichen desselben zu haben, dessen Gewährsmann daher allein der Sinn, an sich, der Natur dieses Seins nach, gewesen wäre. Dieser Widerspruch, der Widerspruch eines Seins, das seinem Begriffe nach ein Erfahrungsobjekt war, mit der wirklichen Erfahrung, die dieses Sein doch nicht zeigte, war der Grund des Atheismus. Er bezweifelte, er läugnete daher nur ein seiner Natur nach bezweifelbares, läugbares Sein — er läugnete nicht an sich das Göttliche, er läugnete vielmehr nur einen atheistischen Begriff, wie in der That der Begriff des Seins war — daher auch Bayle vollkommen Recht hatte zu behaupten, daß der Glaube an Gott, als welcher sich eben auf diesen Begriff der Existenz stützte, ohne Einfluß auf den Menschen wäre, weil dieser Glaube selbst kein Akt der Erhebung, kein geistiger

und sittlicher Akt, sondern ein historischer, empirischer, ungöttlicher Glaube war, ein Glaube, der mit dem Glauben an Geister und Teufel identisch war. Alle Beweise für das Dasein Gottes aus dem Gedanken waren insofern verkehrt, weil sie aus der innerlichen Realität der Vernunft heraus eine äußerliche Realität, aus dem Geiste eine Geistlosigkeit, aus dem Begriffe eine Begrifflosigkeit, eine Fakticität erschließen wollten. Die Argumente Kants, Jakobis, Fichtes gegen die Beweise vom Dasein Gottes haben daher, weil sie sich auf dieses Sein beziehen — ja in Kant (zum Theil auch in Jacobi) spielt dieses Sein im Widerspruch mit seinem wahren Wesen noch eine positive Rolle — keine anti- sondern ächt philosophische Bedeutung.

24) Unter den vielen guten Bemerkungen und Gedanken B.'s verdient diese Bemerkung eine Erwähnung, welche er gegen die gewöhnliche Unterscheidung vorbringt, daß die Mysterien des Glaubens wohl über, aber nicht gegen die Vernunft sind — eine Unterscheidung, die auch Leibnitz acceptirt und gegen Bayle in Schutz nimmt, freilich wieder auf seine Weise explicirt. „Ich glaube, sagt er, daß man hier in dem ersten Theile des Satzes dem Worte: Vernunft einen Sinn gibt, welchen man ihm nicht im zweiten Theil gibt, daß man nämlich im ersten Theil unter dem Worte Vernunft die menschliche, im zweiten aber die Vernunft überhaupt versteht. Denn wenn man immer die Vernunft im Allgemeinen oder die höchste Vernunft meint, so ist es auf gleiche Weise wahr, daß die Geheimnisse des Glaubens nicht über der Vernunft und nicht gegen die Vernunft sind. Aber wenn man in beiden Theilen die menschliche Vernunft meint, so hat die Distinction keinen festen Grund, denn die Orthodoxesten gestehen ein, daß wir nicht die Uebereinstimmung unserer Mysterien mit den Gesetzen der Philosophie erkennen. Das nun aber, was uns nicht der Vernunft gemäß scheint, scheint uns vernunftwidrig, eben so wie Das, was uns nicht der Wahrheit gemäß scheint, uns wahrheitwidrig scheint. Warum soll man daher nicht eben so gut sagen können, daß die Mysterien wider unsere schwache Vernunft, als daß sie über unserer schwachen Vernunft sind?" Auch gegen die Behauptung, daß nur die natürliche, nicht erleuchtete Vernunft die Mysterien nicht begreifen könne, bemerkt er richtig: „das Mysterium der Trinität war der Seele Luthers nicht deutlicher, als der Seele Socins; der Unterschied zwischen Denen, welche das Mysterium läugnen und welche es glauben, besteht nicht darin, daß die Einen mehr Unbegreiflichkeiten darin finden, als die Andern, sondern darin, daß die erstern schließen: es ist nicht geoffenbart, weil es den Vernunftbegriffen widerspricht, die andern aber also: weil es geoffenbart ist, muß man über alle philosophischen Gegengründe sich hinwegsetzen und sie der Autorität der Schrift aufopfern." (Rép. aux quest. p. 833 — 34.)

25) Leibnitz, sagte ich, vertheidigte die theologischen Dogmen aus dem Standpunkt des Universums, der Vernunftnothwendigkeit. Puis qu'il (Dieu) a permis le vice, il faut que l'ordre de l'univers, trouvé préférable à toute autre plan, l'ait demandé. (Théodicée, prt. II. §. 124.) Dieu veut l'ordre et le bien, mais il arrive quelquefois (?) que ce qui est désordre dans la partie est ordre dans le tout. ... La permission des maux vient d'une espèce de nécessité morale. (§. 128.) Das Uebel, sowohl moralische als physische, ist dem L. eine natürliche Folge, eine Folge, die sich von selbst versteht, etwas Unvermeidliches, etwas, was

im Zusammenhang mit dem allgemeinen Plane steht, und in diesem Connex einen guten Sinn gibt, was ist, weil, wenn es nicht wäre, ein weit größeres, ein wahres Uebel wäre, kurz etwas, was sein soll, was einen guten Grund hat, ein Uebel also, das an sich kein Uebel ist — allerdings nicht in Bezug auf den Theil, aber auf das Ganze. Aber diese Anschauung widerspricht eben geradezu dem theologischen Standpunkt, wo das, sowohl moralische als physische, Uebel das gerade Gegentheil von einem Versteht sich von selbst, wo es vielmehr ein absolut unbegreiflicher Teufelsspuk, ein empörender Schandfleck, ein sinnloser Strich durch die Rechnung, kurz ein mirakulöses Etwas ist, das daher auch nur wieder durch eine außerordentliche, mirakulöse, unmittelbare Handlung Gottes aufgehoben wird. Der Leibnitzische Standpunkt dagegen hebt die Nothwendigkeit und das Bedürfniß einer besondern, außer- und übernatürlichen Erlösung auf. Das Uebel ist an und für sich, d. h. vor Gott gerechtfertigt; es trägt seine Aufhebung, seine Versöhnung schon in sich, eben weil es ein natürliches, ein wohlbegründetes, ein im ursprünglichen Plane der besten Welt gelegenes Ergebniß ist. Für die Sünden der Theologie dagegen ist kein natürliches Kraut gewachsen; hier ist außernatürliche Hülfe nothwendig. Wenn L. dann doch wieder die aus dem theologischen Sündenstandpunkt sich ergebenden Lehren mit in seinen Plan aufnimmt und rechtfertigt, so geschieht es eben im Widerspruch mit seinem Standpunkt. Die Theologen sagten wohl auch, daß die Sünde mit im Plane lag; aber was sagen sie nicht alles? Die Sünde widerspricht Gott, sie ist gegen seinen Willen, er hat einen Schauder vor ihr; sie greift sein ganzes Nervensystem an; sie hat ihn so empört, daß ihn nichts als eine außerordentliche Handlung, nichts als das Blut seines geliebten Sohnes besänftigen konnte; wie kann man aber das in seinen Plan aufnehmen, wie das überdenken, was einem wider den Willen, wider sein Wesen geht? Die Sünde zu denken ist selbst schon Sünde. Und wer die Sünde mit in den Plan der Weltschöpfung aufnimmt, der ist ihr wahrer Urheber, denn er ist der Erste, dem die Sünde, so zu sagen, in den Kopf kam. Die Sünde ist daher nur durch einen unbegreiflichen Teufelsspuk, Deo inscio et invito, in die Welt gekommen, oder sein Zorn und seine Versöhnung ist eine bloße Komödie. — Aber eben so, wie im Allgemeinen, ist es im Speciellen mit der Leibnitzischen Apologie der theologischen Lehren. So wirft er dem Bayle in Betreff der vierten theolog. Maxime, wo es sich von der Erbsünde handelt, vor, daß er sich das ursprüngliche Verderbniß so vorstelle, als habe Gott in seinem Zorne ausdrücklich dasselbe in die Seele und den Leib gegossen par une action extraordinaire, pour le punir. Aber wie kann L. dem Bayle diese Vorstellung anrechnen, als wäre sie seine eigene, da sie doch die ächttheologische ist, und wie übersehen, daß seine Auffassung geradezu der theologischen Lehre und selbst dem theologischen Standpunkt widerspricht? Er sagt nämlich, man müsse sich dies so vorstellen, daß die verbotene Handlung durch sich selbst, in Kraft einer natürlichen Consequenz, diese traurigen Folgen nach sich zog, und daß sie Gott deßwegen, nicht aber par un décret purement arbitraire verbot, daß es hier gerade so war, als wenn man den Kindern die Messen verbietet. (L. c. §. 112.) Nicht der Gegenstand, an den sich das Gebot Gottes anknüpfte, nicht dessen Schädlichkeit oder sonstige Beschaffenheit, nein! die Sünde als Sünde, die Ueberschreitung des Gebotes als Gebotes, die Verletzung

der Gottheit als solche und der dadurch erregte göttliche Zorn stürzten den Menschen ins Verderben. Es war keine natürliche, sondern übernatürliche Handlung, ein unmittelbarer Strafakt, nur die Macht der erzürnten Gottheit, die diese ungeheuren Veränderungen hervorbrachte. „Solches dünket, sagt Luther in seiner Auslegung des anderen Kap. des I. Buchs Mose, der Vernunft sehr närrisch zu sein, wie doch ein einiges Gewächs so schädlich habe seyn können, daß es das gantze menschliche Geschlecht, welches sich doch unendlich mehret und erstrecket, habe verderben und verdammen können und zwar mit dem ewigen Tode. Aber im Gewächse oder Apfel ist diese Krafft und Vermögen nicht gewesen. Es setzet wohl Adam seine Zähne an diesen Apfel; aber in der Wahrheit setzet er die Zähne in einen Stachel, welcher war Gottes Verboth, und Ungehorsam gegen Gott. Das ist die rechte und eigentliche Ursache dieses Jammers, nemlich, daß er sündigt wider Gott, verachtet sein Geboth und folget dem Teuffel. Es ist zwar ein Baum gewesen des Erkenntnisses gutes und böses, denn gut ist er gewesen, daß er die alleredelsten und köstlichsten Früchte getragen hat; weil aber das Verboth dazu kömmt, und der Mensch demselben nicht gehorsam ist, so wird er ein Baum viel schädlicher, denn aller Gifft *)." Die Theologen betrachten, sagt Bayle, den Schmerz comme un effet de la colère céleste qui punit le péché de l'homme. Sie sagen, daß weder Schmerz, noch Trauer, noch sonst eine physikalische Beschwerde das Glück Adams gestört hätte, wenn er seine Unschuld erhalten hätte. (Rép. aux quest. chap. 155. p. 828. Desgl. chap. 79. p. 658, wo es unter Anderm heißt: il vaut mieux dire avec le commun des docteurs, que les loix de la nature, qui auroient été admirablement commodes au genre humain innocent, ont été changées en d'autres loix incommodes, depuis la chûte de l'homme.) Schmerzen, Krankheiten, Tod sind Folge also der Sünde, qua talis. Adam hatte denselben Körper vor dem Fall, den er nach ihm hatte, aber das war doch ein Körper ganz eigener Art, ein ganz curioser Körper, ein Körper, der kein Bein zerbrach, und wenn man ihn vom babylonischen Thurm herabgestürzt hätte, ein Körper so ganz nach Herzenswunsch, der selbst nicht sterben konnte, kurz ein Körper, der, rund herausgesagt, kein Körper war. Die scholastischen Theologen — grundehrliche, treuherzige Leute, die sich der Consequenzen ihrer Glaubensvorstellungen nicht schämten, die nicht, wie die modernen Heuchler, vor ihrem Verstande verschwiegen und

---

*) Man vergleiche über diesen Gegenstand auch Augustin de Civ. Dei l. 14. c. 12. und Ernesti Opusc. theolog. 1773 p. 230—33. Andere Theologen nehmen einen physischen Grund des Verbotes an. Siehe Clericus Commentar zur Genesis. Wieder Andere suchen beide Ansichten zu vermitteln. Noch im vorigen Jahrhundert behauptete Villaume: „Gott habe den Fall des Menschen nicht blos zugelassen, sondern wirklich beschlossen; Gott habe bei der Ankundigung der Strafe simulirt; aus weiser Herablassung demjenigen, was in der Natur nothwendig und unvermeidlich war, den Schein und Anstrich von positiven Strafen gegeben, um die Menschen desto aufmerksamer auf ihre Bestimmung und ihr künftiges Verhalten zu machen." Der anonyme Verfasser des Versuchs einer neuen Aussicht über die mosaische Geschichte vom Fall des ersten Menschen, Gotha 1788, erblickt darin, daß Gott den ersten Menschen ganz nothwendige Folgen der Natur als Strafen vorgestellt habe, sogar ein Meisterstück der göttlichen Erziehungskunst. S. Gabler Einleit. zum II. Th. von Eichhorns Urgeschichte.

verläugneten, was ihr Herz glaubte, die nur deßwegen so neugierig mit dem Verstande waren, weil sie einfältig und arglos von Herzen waren, nur deßwegen so detaillirten die Gegenstände des Glaubens, weil sie ihnen wirkliche Dinge, so ausgemachte, sonnenklare Dinge waren, wie uns nur immer eine empirische Wahrheit ist, weil ihr Glaube ein handfester, grober, aber natürlicher Glaube war, ein Glaube, der sich von selbst verstand, nicht so ein geschraubtes, affektirtes, nervenschwaches Ding, wie es der eingebildete Glaube der modernen Welt ist — die scholastischen Theologen, sage ich, beschäftigten sich viel mit den wunderbaren Eigenschaften dieses Körpers. So sagt z. B. der Magister Sententiarum, übrigens nach dem Vorangang des h. Augustin (De civit. Dei lib. XIV. c. 16—26), cui contradicere, wie Albertus Magnus sagt, impium est in his, quae tangunt fidem et mores, daß, wenn die ersten Eltern nicht gesündigt hätten, sicut alia membra corporis aliis admovemus, ut manum ori sine ardore libidinis, ita genitalibus uterentur membris sine aliquo pruritu carnis. (Petri Lombardi Sentent. lib. II. distinct. 20. cap. 1.) Noch specieller aber geht Albertus Magnus in diese Materie ein. (Dessen Summa P. II. tract. 14., quaest. 84.) Hier kommt unter andern wunderbaren Eigenschaften von den Körpern der ersten Eltern auch diese vor, daß sie bewahrt waren a dolore pressivo, etiamsi lapidum onera superius projecta fuissent. Ja noch im vorigen Jahrhundert behauptete Leß, „daß im Stande der Unschuld, jene verbotene Frucht ausgenommen, nichts, kein Biß der Thiere, kein Schlag eines Körpers die ersten Menschen verletzen und verwunden, nichts also auch in ihnen Schmerzen erregen gekonnt hätte, und daß alle Passibilität des menschlichen Körpers allein vom Genuß jener giftigen Frucht entstanden wäre.“ (Bei Gabler a. a. O. p. 50.) Selbst keine Speisen bedurfte der ursprüngliche menschliche Körper nach der Meinung angesehener christlicher Theologen. (Siehe Petavius, De opificio l. II. c. 7.) „Der Körper Adams, heißt es bei Thomas Aquino (Summa p. I. quaest. 97. art. 3), aber im Sinne Anderer, verlor Nichts, denn er war ein unverwüstlicher Körper, also bedurfte er auch zum Ersatz des Verlornen keine Speisen. Die Ernährung ist nicht ohne Leiden, aber der Körper Adams war ohne Leiden. Auf den Genuß von Speisen folgt die Ausscheidung des Ueberflüssigen, aber diese ist etwas Häßliches, was sich nicht für die Würde des Urstandes schickt. Also nahm Adam keine Speisen zu sich?“ Wie daher der Körper Adams mit seinen wunderbaren Eigenschaften in diesen unsern elendigen, sterblichen Körper überging — dieser Uebergang, mein lieber Leibnitz! ist, du magst sagen, was du willst, ein Wunder — ein Wunder des Zorns, wie die Erlösung ein Wunder der Liebe. — Leibnitz möge daher jedem Philosophen zu einem warnenden Beispiel dienen, daß er nicht die theologischen Dogmen vertheidigen oder gar demonstriren wolle, wenn er nicht ein eben so geistloses, als wahrheitsloses und unfruchtbares Spiel treiben will.

26) Die Theologen sahen wohl ein, daß es der Gerechtigkeit widerspricht, die Sünden der Väter an der Nachkommenschaft zu strafen. Aber sie halfen sich auch hier, wie in allen andern Materien, um den Widerspruch des Dogmas mit der Vernunft zu heben, mit einer köstlichen Finte oder, richtiger, Lüge. Sie sagten nämlich: wir alle mit einander haben bereits in Adam gesündigt, dieser Eine Adam war alle Menschen, als er sündigte — gewiß ein sehr tiefsinniger Gedanke für alle jene

trübseligen Köpfe, denen ein Gedanke um so tiefer ist, je grundloser, je unwahrer er ist. S. hierüber z. B. den Petrus Lomb. loc. cit. lib. II. dist. 30. c. 1—5. u. Albertus M. loc. cit. tract. 17. quaest. 107. membr. 2., wo A. sich also ausdrückt pro quo (peccatum originale) punitur (parvulus) licet non sit suum personaliter tamen suum est naturaliter. Auch die spätern Theologen rechtfertigten aus diesem Grunde die Verdammung. (S. Walch philosoph. L. Erbsünde). Ja, ich erinnere mich, es sind jedoch schon viele Jahre, selbst in der Schrift noch eines neueren Theologen eine Rechtfertigung oder wenigstens beifällige Annahme dieses Gedankens — wenn auch nicht, nisi fallor, zu demselben Zwecke, den die frühern Theologen dabei hatten, nämlich zur Rechtfertigung Gottes — gelesen zu haben. Aber ist denn der gerecht, weise, vernünftig, der mir meine angeerbte Schwindsucht, oder den Höcker, den ich mir selber zum Aerger auf dem Rücken herumschleppe, oder die Unarten, die ich als Wickelkind beging, als Schuld anrechnet? Nimmermehr; nur die Leidenschaft, der Zorn, die Rohheit handelt so, aber nicht die Gerechtigkeit, die Sittlichkeit, die Vernunft. Aber was das Schönste von der Sache ist: mit diesem Gedanken, der gerade die Erbsünde legitimiren will, hebt sich die Erbsünde mit allen ihren theologischen Consequenzen auf. Wenn wir in Adam gesündigt haben, so sind wir auch schon in Adam für unsere Sünden — wenigstens für das peccatum originale oder originans, wie es Albertus nennt, welches aber die Hauptsache, die Mutter aller Sünden ist — gestraft worden. Wenn Adam im ersten Theil des Trauerspiels der Repräsentant der Menschheit ist, warum soll er es denn nicht im zweiten Theil sein? Wenn uns seine Sünden zum Nachtheil gereichen, warum sollen uns denn nicht seine Leiden, seine Strafen zu Gute kommen? Adams Sünde war die Ursünde, die Sünde der Menschheit, nicht einer Person; im Namen Aller hat er gesündigt; richtig; aber dann hat er auch im Namen Aller die Sünde gebüßt; seine Strafe war die Urstrafe, sein Tod der Urtod, der erste, der schrecklichste Tod, der schrecklichste nicht nur, weil er der Erste war, ein noch unerhörtes Ereigniß, sondern auch weil er ihn als Strafe empfand, weil er wußte, daß er nicht hätte sterben können. Wenn nur ein Funke von Liebe noch in Gott war, so mußte ihn daher dieser Tod, dieser Tod ohne Gleichen rühren und mit der Menschheit versöhnen, denn es war ein Tod von allgemeiner Bedeutung — so ist also Adam schon unser Christus.

27) Daß aber eben so, wie hier die heidnischen, auch die christlichen Theologen raisonnirten, davon hier nur ein Paar Beispiele. P. Nicolle — ein Freund und Geistesverwandter Pascals — Bayle hat ihm in seinem Dictionnaire einen kurzen Artikel gewidmet — sagt z. B. Qu'y-a-t-il de plus dur en apparence (?) que la condamnation d'enfans pour le crime d'un seul homme auquel ils n'ont point de part par leur propre volonté? .... C'est par la vérité des dogmes qu'il faut juger, s'ils sont cruels, et non par ces vaines idées d'une prétendue cruauté qu'il faut juger de leur vérité. Tout ce que Dieu fait ne sauroit être cruel, puis qu'il est la souveraine justice. C'est donc à quoi nous devons borner toutes nos recherches et non pas prétendre juger, s'il a fait ou n'a pas fait quelque chose par les foibles idées que nous avons de la justice et de la cruauté. (B. Rép. aux quest. p. 874. 875.) Charmant! Alles, was Gott thut und wäre es auch das Ungerechteste, ist

gerecht, weil er die höchste Gerechtigkeit ist — die höchste, d. h. die, wo die Begriffe der Gerechtigkeit, diese foibles idées ausgehen, wo die Unterschiede von Recht und Unrecht sich aufheben. Andere Theologen sagten denn auch geradezu heraus, daß in Beziehung auf Gott nichts ungerecht oder moralisch schlecht ist, daß er nicht sündigen kann, er mag thun, was er will, weil er keinem Gesetze unterthan ist. (Leibnitz Théod., p. II. §. 176, 178.) Die Calvinisten nahmen selbst keinen Anstand zu behaupten, daß Gott zwar die Sünde öffentlich (nach seinem geoffenbarten Willen) mißbillige und verbiete, aber im Geheimen billige. (Rép. aux quest. p. 842. N. p.) Gregor von Rimini und einige andere scholastische Theologen sagten sogar, daß Gott lügen oder trügen, d. h. Anderes, als er denkt und beschlossen hat, den Menschen anzeigen könne, gleichwie er z. B. zu den Einwohnern von Ninive durch den Propheten Jona ohne Bedingung sagte: „Es sind noch vierzig Tage, so wird Ninive untergehen.“ Pariser Theologen und Philosophen machten daher dem Cartesius, welcher die Untrüglichkeit Gottes als das Princip der Gewißheit aufstellte, den Einwurf: „Wenn Gott den Pharao verblendete und verhärtete, den Propheten den Geist der Lüge eingab, woher weißt du, daß wir von ihm nicht getäuscht werden können? Kann es Gott nicht eben so mit uns machen, wie ein Arzt mit seinen Patienten und ein Vater mit seinen Kindern, welche sie beide so oft und zwar mit Weisheit und Nutzen hintergehen?“ (Secundae objectiones u. Bayle Dictionn. art. Greg. de Rimini.) Wahrlich, man kann auch von den Christen sagen, was man von den Heiden sagte, daß sie besser waren, als ihre Götter, daß sie die Vernunft nur vor Handlungen bewahrte, zu welchen sie ihr religiöser Glaube — das Vorbild ihres Gottes vollkommen berechtigte. Leere, schale Ausflucht ist es, zu behaupten, daß der Mensch an die Gebote Gottes, nicht an seine Handlungen, die sich nur auf Gott und ganz besondere Fälle bezögen, gebunden sei. Ein Lehrer, der durch seine Handlungen den Lehren und Geboten widerspricht, die er seinen Schülern gibt, ist ein schlechtes Vorbild. Die Handlungen wirken bekanntlich mächtiger auf den sinnlichen Menschen als die Lehren. (S. Augustin de Civit. Dei L. II. c. VII.) Eben so wie mit den Handlungen Gottes, ist es mit den Handlungen der Heiligen, welche den Christen für Muster der Frömmigkeit galten. Zugegeben auch, daß wir nicht z. B. die Handlung eines Abraham nachahmen werden, auch nicht nachahmen dürfen, weil und wenn wir kein ausdrückliches Gebot dazu von Gott haben: so hebt doch schon das Exempel an und für sich selbst alle ethischen Begriffe und Gründe auf, entsittlicht im Innersten das Gemüth, indem es den Gehorsam gegen einen gebieterischen Willen schlechtweg, abgesehen von dem Inhalt des Gebotenen, welcher doch allein einen Gehorsam zu einem sittlichen, pflichtmäßigen macht, als Muster aufstellt. Cum autem Deus jubet, seque jubere sine ullis ambagibus intimat, quis obedientiam in crimen vocet? quis obsequium pietatis accuset? Sed non ideo sine scelere facit, quisquis deo immolare filium decreverit, quia hoc Abraham etiam laudabiliter fecit. (August. l. c. lib. I. c. 26, vergl. auch lib. XVI. c. 32.) Ei warum denn nicht? Wenn Abraham ohne Verbrechen seinen Sohn schlachtete oder — es ist eins — zu schlachten beschloß, weil es ihm der Herr befahl, so ist es kein Verbrechen an sich selbst, seinen Sohn zu schlachten, sondern nur weil oder vielmehr wenn es der Herr nicht befohlen, so ist es wenigstens kein mate-

rielles, sondern nur formelles Verbrechen, so hebt sich aller objektive Unterschied zwischen Recht und Unrecht auf. Uebrigens sind alle diese Exempel nur einzelne, empirische Erscheinungen von dem Grundübel des Positivismus; denn da, wo die Ethik auf eine äußere, positive Offenbarung gestützt wird, ist die Basis der Ethik von vorn herein aufgehoben: das innere Kriterium verschwunden: wahr und recht ist, was in der Bibel geschrieben steht. Alle möglichen Unsinnigkeiten und Abscheulichkeiten hat man daher aus der Bibel begründet und gerechtfertigt, und zwar nicht in Folge des Mangels an exegetischen Kunstgriffen und Sophismen, sondern in Folge der Natur der Sache. Wer einer äußern Autorität der Stimme der Vernunft und des Gewissens aufopfert, der hat sich dem absoluten Zufall Preis gegeben, sich selbst allen Rechtssinn, allen Tugendgeschmack und praktischen Verstand abgesprochen und wirklich genommen, sich zu einer moralischen Tabula rasa gemacht, die ohne Unterschied alles, was man nur immer auf sie schreibt, aufnimmt. Mag die Bibel immerhin noch so vieles Vortreffliche enthalten: als unbedingte Autorität, als ausschließliche Offenbarungsquelle ist sie die Quelle des tiefsten Verderbnisses, ein eben so unsittliches als unvernünftiges Princip, und der Grund einer Idololatrie, die von einem höhern Standpunkt aus eben so unsinnig ist, als der Reliquienkultus im Katholicismus.

28) Die hier gegebenen Beispiele sind besonders deßwegen wichtig, weil sie so recht die innern Schranken und die Widersprüche der Theologie offenbaren. Erst macht nämlich die Theologie Gott zu einem Wesen, das sich durchaus nicht von irgend einem andern partikulären, endlichen Wesen unterscheidet — zu einem Wesen mit Absichten, Planen, Gründen, Rathschlägen, persönlichen Interessen und Leidenschaften; aber gleich darauf läugnet sie wieder, was sie zuerst ausgesagt, und versteckt sich hinter die Unerforschlichkeit, hinter die absolute Unvergleichlichkeit und Unbestimmbarkeit Gottes. Allein sie erhebt sich nur in die Höhe, um dann sogleich wieder nur um so tiefer zu fallen: sie verkennt ihre Schranken, ihr Non plus ultra; indem sie sich daher über die Schranken der Endlichkeit erheben will, setzt sie sich auch über die Gesetze der Vernunft hinweg und stürzt so in den Abgrund der bodenlosesten Willkür und Ungebundenheit. Dieu ne peut avoir eu — sagt Jurieu, um nur noch eine höchst interessante Stelle zu geben — dans ses actions, dans ses décrets et dans sa providence d'autre fin que sa propre gloire, d'où il s'ensuit que toutes les dispositions de la divine providence sont justes, sages et raisonnables, quelques dures qu'elles paroissent au sens de la chair et opposées aux intérêts des créatures. 2) Il n'y a dans l'homme, ni dans les choses humaines rien de semblable à ce qui est en dieu; les noms d'être, de substance, de substance qui pense, de volonté, d'intelligence, de liberté, de droit, de justice et tous autres semblables sont tous noms équivoques qui ne signifient pas en Dieu ce qu'ils signifient dans l'homme: qu'ainsi c'est en vain que l'on compare et la conduite et les droits de Dieu à l'égard de l'homme à ceux des hommes avec les autres hommes, et tous les argumens qu'on en tire sont des sophismes, n'ayant pas d'autre appui que des comparaisons entre des choses qui ne sont nullement comparables, c'est Dieu et la créature et les droits de Dieu et ceux de l'homme. 3) Mais ce qui va décider de tout, c'est le souverain droit de Dieu sur les créatures: cette puissance sans bornes doit imposer silence

à l'homme sur tout ce qui le chagrine ou qui incommode sa raison dans la conduite de la providence. Vie de Mr. Bayle. Des-Maizeaux p. 105. Dict. éd. 1740. Köstlich! dieselben Eigenschaften, welche dem Menschen zukommen, kommen auch Gott zu, aber in einem ganz andern Sinne (z. B. die Gerechtigkeit im Sinne der Ungerechtigkeit, der despotischen, gesetzlosen Allgewalt), d. h. also: „es ist ganz eben so, nur ganz anders." Wer aber Prädikate in einem andern Sinne, als in ihrem eigenen, gesetzmäßigen Sinn nimmt, wer z. B. von einem Zorn Gottes spricht, aber zugleich hinzusetzt: Gott zürnt, aber ohne Wallung, ohne menschlichen Affekt, der lügt und betrügt. Nun beruht aber die Theologie auf lauter solchen Vorstellungen und Prädikaten. Das mendacium, die pia fraus*) ist daher die Basis der Theologie, und die Extreme des niedrigsten Anthropomorphismus einerseits und des Nihilismus der Begriffslosigkeit andererseits sind die Gegensätze, zwischen welchen die Theologie von jeher hin und her geschwankt hat. — Die Denkart, welche der köstlichen, oben angeführten Stelle von Th. Beza zu Grunde liegt, kann man keineswegs etwa auf Rechnung ihrer Zeit setzen: diese Stelle ist nichts Anderes, als ein naives Selbstgeständniß, ein ehrlicher, natürlicher Ausdruck der theologischen Denkart überhaupt, welcher zufolge Gott ein partikuläres Wesen ist, nothwendig also auch partikuläre Motive, höchst weise oder schlau berechnete Plane, besondere Absichten und dergleichen empirisches Zeug im Kopfe hat. Denn welche reine, welche himmlische Ideen treffen wir in einem Zeitgenossen Calvins und Bedas, in dem italienischen Philosophen G. Bruno an! Wenn der Gott der Theologen, als ein gewisses Wesen, sich bei der Schöpfung der Welt gewisse Zwecke vorsetzt, so heißt es dagegen bei Bruno: non fa (nämlich Giove) le cose a modo de gli particolari efficienti ad una ad una con molte attioni ... fa con un' atto semplice et singolare. (Spaccio de la bestia trionfante. Dialogo I. p. 67 in der alten Originalausgabe.) Wenn der theologische Gott nur selbstsüchtige Zwecke verfolgt, so erklärt es dagegen der Philosoph für Thorheit, zu glauben, daß die Götter für sich, zu ihrem Besten und nicht vielmehr zum Besten der Menschheit Verehrung, Liebe und Furcht fordern. „Die Götter bekümmern sich nicht darum, worum die Menschen sich kümmern, sie werden nicht bewegt durch das, was nur für sie gethan und gesprochen wird, denn da sie keine Leidenschaften haben, so haben sie kein leidendes, sondern nur aktives Vergnügen und Mißvergnügen. Sie haben die Gesetze gegeben, nicht um Ruhm von den Menschen zu empfangen, sondern um ihre Glorie den Sterblichen mitzutheilen." Wenn daher der theologische

*) Ad vocem: pia fraus, aber nicht in dem Sinne, in welchem hier das Wort: frommer Betrug genommen wird, sondern im eigentlichen Sinne, in dem Sinne, in welchem es schon früher hieß: „selbst Entstellungen, Verfälschungen waren zu allen Zeiten dem Religionseifer geläufige Dinge." Il n'est pas édifiant, sagt Bayle (in seinen Nouvelles in Betreff der Nouv. biblioth. des auteurs eccles. von du Pin p. 575) que tout le monde soit instruit que les chrétiens ont fourré dans l'histoire de Joseph un témoignage glorieux à notre seigneur et qu'ils se soient servis de tant des fraudes pieuses. Siehe hierüber auch Lessing Sämmtl. Schriften. Berlin 1791. 6. Th. S. 223, 24. Mit Recht bemerkt daher schon Spittler (Grundriß der Gesch. der christl. Kirche. Wien 1790. II. Th. S. 170), daß „menschliche Leidenschaften fast nirgends so sichtbar mit (?) spielen, als in der Kirchengeschichte."

Gott sein entsprechendes Bild, seinen bezeichnenden Ausdruck nur an dem menschlichen Egoismus findet; sie findet dagegen der Philosoph nur in der von sich selbst nichts wissenden Tugend der Einfalt und Einfachheit (semplicità) ein Bild der Gottheit (in demselben Buche). So erhebt nur die Philosophie über den Götzendienst des Anthropomorphismus. Wären mit dem Christenthum alle philosophischen Reminiscenzen verschwunden gewesen, so würden die Christen in den größten Götzendienst gleich von Anfang an versunken sein. Tertullian gibt seinem Gotte selbst einen Leib. Der Begriff Gottes, als eines universalen Wesens, im Unterschied von einem partikulären, endlichen Wesen, ist ein rein philosophischer Begriff. Religion ohne alle Philosophie ist Götzendienst — so verschieden auch die Art dieses Götzendienstes sein mag.

29) Notre Roi François I. protesta un jour hautement en présence d'une grande multitude de personnes de la première qualité, qu'il avoit tant d'horreur de la nouvelle religion, qu'il sacrifieroit même ses propres enfans à Dieu, s'il savoit qu'ils fussent infecté de cette peste. Noch schöner: J'ai ouï dire que les grands seigneurs de notre religion, qui l'ont abjurée, ont fait ôter du tombeau de leur famille les corps de leurs ancêtres qui étoient morts Huguenots. ... Depuis peu on a fait connoître à Rome, qu'on n'approuve pas qu'un Converti conserve quelque affection naturelle ni pour sa patrie, ni pour ses parens hérétiques: car on n'a point voulu permettre que la Reine Christine fît des réjouïssances pour la naissance du fils du Roi de Suede. Die Freigeister hatten daher vollkommen recht, zu sagen, daß die Religion, die uns gegeben sein sollte, um unsere Leidenschaften zu zügeln, ne sert qu'a ruïner le peu de bon sens que nous avions reçû de la nature. (Bayle Critiq. génér. p. 110.) Le Cardinal Baronius .... a justifié hautement le parricide d'Irene. Quels ravages ne font pas dans un esprit les préjugés de religion. Ils en chassent tellement les idées naturelles de l'équité, qu'on devient incapable de discerner les bonnes actions d'avec les mauvaises. Tout est bon pourvû qu'il favorise ces préjugés, autrement tout est injuste. (Bayle, Nouv. de la républ. de lett. p. 356.) Aber alle dergleichen Erscheinungen sind nur nothwendige, charakteristische Erscheinungen von der Religion als einem partikulären Princip, von der Religion, die sich über die Gesetze der Vernunft und Ethik erhaben dünkt.

30) Stellen der Alten über die Güte Gottes, die Bayle hier in seinem letzten Argument gegen christliche Theologen von heidnischen Philosophen vertreten läßt, hat B. in seinem Dict. Art. Jupiter. Rem. II u. I und Art. Pericles Rem. K gesammelt. Interessant ist besonders eine Stelle aus Strabo, die Bayle bei dieser Gelegenheit anführt. Sie lautet in der lateinischen Uebersetzung also: Bene quidem dictum est, homines maxime Deum imitari, cum beneficia conferunt; rectius autem diceretur, cum feliciter vivunt (εὐδαιμονῶσι), id autem fit gaudendo, dies festos agitando, philosophando, musicam tractando. Verwandt hiermit, wenigstens durch Schlüsse auf den nämlichen Gedanken reducirbar, ist Senecas Aeußerung (de ira l. II. §. 6): Gaudere laetarique proprium et naturale virtutis est. Aehnliche Gedanken finden sich auch in Leibnitz, besonders in seiner

Beurtheilung der Werke des Grafen Shaftesbury. Wahre Religion ist reine Lebensfreude, aber zu den größten Freuden gehört der Genuß der Thätigkeit des Denkens. Die Weisheit, den richtigen Takt, den die Alten überall beobachteten, bewiesen sie daher auch in ihrem Begriffe von der Gottheit. Es gibt freilich eine Güte, von der das italienische Sprüchwort gilt: Tanto buon che val niente. Adeo bonus, wie es Bacon übersetzt, ut ad nihil bonus. Aber die alten Weisen kannten nur eine der Vernunft gemäße, tüchtige Güte. Lächerlich ist es, wenn präoccupirte Spekulanten die Pöbelvorstellung von einem Zorne Gottes mit der hier nichts sagenden Formel der Negativität als eine tiefe Vorstellung rechtfertigen wollen, lächerlich gar, wenn man solche von den Hefen der sinnlichen Persönlichkeit abgezogene Prädikate unter dem Vorwande, daß man sonst Gott zu abstrakt sich denke, in Schutz nimmt. Wenn man die Vorstellung des Concreten in der Bestimmung dessen, was wahr und göttlich ist, zum Maßstab nimmt, so ist ein zorniger Gott noch immer kein genug concreter Gott, wenn er nicht auch ein fleischlicher Gott ist. Und selbst das Fleisch als solches ist noch zu nackt, zu abstrakt, zu entlegen unserer gewöhnlichen Anschauung, wenn nicht Gott auch nach unserer Weise Kleider trägt. Nichts hat mehr die Köpfe verrückt und den wahrhaft wissenschaftlichen Geist ertödtet, als die Verwerfung des Abstrakten. Ewig ist, war und wird sein die Philosophie, die Wissenschaft überhaupt abstrakt. Wollt ihr concrete Wahrheiten und Vorstellungen, so geht in Ballette, Opern, Gemäldegallerien, aber laßt die Philosophie! Verlangt nicht vom Geiste, nicht von Gott, was euch das Leben gibt oder geben soll! Deus nihil habet. ... Deus nudus est (Senec. Ep. 31): also sind Glücksgüter keine wahren, selig machenden Güter, oder sie können nicht Gott fehlen. So schließt Seneca. Aber dem sinnlichen gemeinen Heiden war ein solcher Gott gewiß auch nicht concret und positiv genug. Wer das Concrete zum Maßstab anlegt, macht das menschliche Bedürfniß, welches nach Zeiten, Völkern und Individuen, nach Alter und Geschlecht verschieden ist, zum Princip des Wahren. Diesem Principe zufolge hat eine Nonne, die Gott als ihren förmlichen Bräutigam betrachtet und liebt, vollkommen recht. Ein Gott, der ihr ungestilltes Bedürfniß sinnlicher Liebe nicht befriedigt, ist für sie ein trostloser, ein „abstrakter, negativer," bloßer Vernunftgott. Auch ein hohes Kunstwerk ist für Jeden, der keinen oder einen ganz gemeinen Kunstsinn hat, ein abstraktes Werk. Abstrakt ist Alles, was wir nicht verstehen und mögen. Aber andererseits ist es ein eben so lächerlicher Pedantismus, wenn man jeden genialen Ausdruck, jedes auch noch so charakteristische und durchdachte Bild, jede freie Bewegung, kurz jede Regung von Geist und Leben mit dem Vorwurf der Unwissenschaftlichkeit stempelt, Wissenschaft nur da wittert, wo ein gewisser burschikoser Ton, ein gewisses steifes Ceremoniell beobachtet wird.

31) Unter dem generellen Zweifel des Cartesius wird hier keineswegs der Zweifel verstanden, mit welchem C. seine Meditationen beginnt, und welchen C. selbst einen hyperbolischen Zweifel, eine lächerliche Fiktion nennt — ein Zweifel, der allerdings auch eine Wahrheit ist, wenn man die Bedeutung ins Auge faßt, die er bei C. hat, nämlich die, daß er nichts Anderes ausdrückt, als die Unterscheidung des Geistes von Allem, was nicht zum Begriffe des Geistes gehört. Unter dem generellen Zweifel des Cartesius, sage ich, wird hier verstanden der Zweifel, der in den

deutlichen und *klaren* Begriffen im Unterschiede von den undeutlichen und unklaren, und eben deßwegen *bezweifelbaren* Begriffen oder Vorstellungen enthalten ist. Wer deutliche und klare Begriffe sich zum Zwecke setzt, der macht den Zweifel zu einem nothwendigen Mittel. Die Philosophie des C. beruht auf klaren und deutlichen Begriffen, also beruht sie auf dem Zweifel. Klare und deutliche Begriffe zu erwerben, ist unmöglich *ohne Skepsis, ohne Kritik*. C. hat der Philosophie ein der *Idee* nach *wahres* Fundament gegeben, weil er sie auf Kritik gegründet. Nur die *kritisch-genetische* Philosophie ist die wahre Philosophie. Eine unkritische Philosophie ist keine Philosophie, so commod und gemüthlich sie auch ist. Kant, Fichte, Hegel, dessen Logik ungeachtet des mystischen Bildes, das er in der Vorrede gebraucht, das reinste Produkt seines freien philosophischen Geistes ist, waren auf dem richtigen Wege. Der Schelling'sche Absolutismus aber, namentlich der spätern Schriften, war, trotz seiner Naturblicke, der Abfall der Philosophie von ihrer Idee. Die Hegel'sche Philosophie ist die restitutio in integrum der Philosophie aus ihrem Abfall *innerhalb* der Periode ihres Abfalls. Das Große, das ächt Philosophische an der Logik Hegel's ist gerade das, was ihr die meisten Gegner zugezogen, nämlich das, daß er frei von der Grundlage eines Subjektes, namentlich der eines Absoluten, *an und für sich* die Formen der Metaphysik und Logik untersucht hat. Aber, abgesehen von partikulären historischen Idiosynkrasien und Antipathien, die störenden Einfluß auf H. ausübten; er war doch auch angehaucht von dem Geiste, der den Verfall der Philosophie und mit ihr die Wiederkunft alles alten Aberglaubens, sowohl in theoretischer als praktischer Beziehung, kurz die ganze Barbarei der Jetztwelt über uns gebracht hat. Was man heutiges Tages spekulative Philosophie nennt, ist größtentheils das unsauberste, unkritischste Ding von der Welt. Es gibt nur *ein* Fundament, *ein* Gesetz der Philosophie: es heißt *Freiheit des Geistes* und *Freiheit der Gesinnung*. Systeme sind uns nicht nöthig, aber Recherchen, aber freie, kritisch-genetische Untersuchungen thun uns noth. Statt über die Trinität, über die Incarnation zu spekuliren, oder gar die Dogmen der Kirche, in der ihr erzogen und geboren seid, als die einzig wahren und vernünftigen zu demonstriren, untersucht vielmehr das Wesen der Religion, ihre differentia specifica und den Ursprung ihrer Lehren, aber nicht nur den historischen, wie der Rationalismus, der eben deßwegen einseitig ist, sondern den geistigen, inneren Ursprung. Nur das interessirt den Philosophen, nur das bringt uns von der Stelle. Die Cartesische Philosophie gab also der Philosophie ein wahres Fundament, insofern als sie sich auf den Akt der Kritik, auf den Akt des klaren, deutlichen, selbstbewußten Denkens stützte. Sie verwarf daher vor Allem auch die dunkeln, nichtssagenden Qualitäten und substanziellen Accidenzen der Scholastiker. Aber eben dadurch vernichtete sie auch die Basis von dem Dogma der Transsubstantiation, welches, obgleich Cartesius selbst eine mit seiner Philosophie übereinstimmende Erklärung davon zu geben versuchte, nur möglich und denkbar ist unter der Voraussetzung von selbstständigen, von ihren Subjekten abtrennbaren Accidenzen*). Ueber-

*) Mentem adsuefacere, sagt sehr richtig der Verfasser der Reise durch die Cartesische Welt [illegible]yas difficult. 1694. p. 73, ut pro vero, pro evidenti habeat, pro claris ideis id quod

haupt ist der Geist des Cartesius, als ein kritischer, ein dem Geiste des Katholicismus radicitus entgegengesetzter Geist. Wer den Zunder des Zweifels anzündet, der gibt die Ursache zu einem allgemeinen Brande, wenn er auch gleich zunächst das Feuer nur an bestimmte Gegenstände bringt und bringen will. Die Unterwürfigkeit des Glaubens und die Selbstständigkeit des Zweifels können nicht unter einem Dache beisammen wohnen. Der unglücklichste, wahrheitsloseste Einfall war der Gedanke von Huet und la Mothe le Vayer, die Frömmigkeit mit dem Skepticismus verbinden zu wollen. Die Zweifel im Plural kann man freilich willkührlich einhalten und beschränken, aber nicht das Princip, den Geist des Zweifelns. Die Zeiten des Glaubens waren stets auch die Zeiten des Aberglaubens. Ein Mensch, der einmal seine Vernunft der Autorität des Glaubens aufopfert, wird sich auch selbst in Dingen, die ihm freigegeben sind, wo nicht die religiöse Autorität mit ins Spiel kommt, gläubig, unkritisch verhalten. Wer einmal solche mirakulöse Dinge glaubt, wie die Kirche zu glauben befahl, für den ist kein Ding, auch das an sich undenkbarste, grundloseste, albernste, mehr unmöglich. Die Zeiten, wo es selbst Hunde von solcher exemplarischen Frömmigkeit gab, daß sie der Messe andächtig beiwohnten, die Fastentage mit der größten Gewissenhaftigkeit sich alles Fleisches enthielten, und andere profane Hunde, welche die Mauern der Kirche anpißten, mit wahrem Feuereifer wegbissen, wie es dergleichen Hunde anno 897 in einem deutschen Kloster gab (B. Republ. des lettres p. 639), diese Zeiten waren die Zeiten des wahren, ungetheilten und ungeheuchelten Glaubens. Die Kirchenväter waren eben so gläubige, als abergläubische Köpfe. Alles mögliche tolle Zeug rechtfertigt Augustin in seiner Civitas Dei aus dem Prädikat der Allmacht. Non ob aliud vocatur omnipotens, nisi quoniam quidquid vult potest (ib. 21. c. 7. c. 8), Alles, was er will, d. h. Alles, was du dir nur immer träumen kannst lassen, ist möglich. Nicht die Zeit, der ihr Alles aufbürdet, was in der Natur der Sache liegt, war Schuld an diesem Aberglauben, sondern der Glaube. Wo einmal das nackte Faktum über den Begriff, über die Vernunft, über das Gesetz der Erfahrung den Sieg davon trägt, wie dies im Christenthum mit den mirakulösen Thatsachen des Glaubens der Fall war, da ist allem Aberglauben Thür und Thor geöffnet. Die Christen mußten sich daher auch, wie Augustin in seiner Civitas, die Mirakelgeschichten des Heidenthums gefallen lassen, konnten sie nicht abläugnen, weil sie sonst auch ihren eigenen Mirakeln die Glaubwürdigkeit abgesprochen hätten. Wenn man daher dem Strauß vorgeworfen, daß durch seine Methode die Geschichte überhaupt ungewiß gemacht werde — was sie denn auch leider! ohne Straußens Methode längst schon ist — so kann man umgekehrt und mit weit größerem Rechte den Mirakelgläubigen diese Consequenz entgegenhalten: wenn eure Mirakel glaublich und wahr sind, so will ich euch historisch nachweisen, daß auch die albernsten Mirakel, die erwiesen unmöglichsten Dinge, wie die Entstehung der Pflanze aus ihrer Asche, zu glauben sind, weil auch sie durch historische, glaubwürdige Zeugnisse bestätigt werden, kurz

mysteria nostra destruit et unde necessario sequitur contrarium ejus, quod credimus, est insensibiliter eam ad amittendam fidem disponere. Vergl. hierüber auch Huetius Censura philos. Cart. c. 5. §. 2. c. 8. §. 8.

daß, wenn eine Bemerkung wahr sein, nichts wahr ist, sich aller Unterschied zwischen Vernunft und Unvernunft, Möglichkeit und Unmöglichkeit, Faktum und Einbildung, Geschichte und Märchen aufhebt. Wem dies will und verlangt: ich will euch die Beweise nicht schuldig bleiben. Und wenn es nicht förmlich von mir geschieht, so geschieht es nur, weil ich meine Zeit an bessere Dinge verwenden will, als an die Widerlegung eines Unverstandes. Aber wie im Katholicismus, war es auch im Protestantismus. Unsere Reformatoren waren abergläubische Menschen. Auch ihr Aberglaube kommt nicht auf Rechnung ihrer Zeit. Aus der oben angeführten Aeußerung Luthers z. B. geht hervor, daß schon zu seiner Zeit es Aerzte gab, welche die Narrheit und Geisteskrankheiten überhaupt aus natürlichen Ursachen ableiteten. Diejenigen daher, die uns den alten Glauben wieder aufbürden wollen, müssen uns auch den alten Aberglauben wieder bringen — beides ist untrennbar *). Sie müssen? Ach! sie haben es schon von selbst gethan. Man sehe nur z. B. die Proben unglaublichen Unsinns, die in der interessanten Schrift: „die Unduldsamkeit der christlichen Confessionen“ 1838 aus einem protestantischen Correspondenzblatt Bayerns angeführt werden. Ja, ein protestantischer Examinator beantwortete sogar, wie in derselben Schrift bezeugt wird p. 180, die Frage nach den Wirkungen der Taufe, als sie keiner der Candidaten wußte, mit eigenen Worten also: „Haben Sie denn nie bemerkt, wie geneigt die Kinder zum Glauben sind, wie sie so gerne Alles glauben, und allerlei Erzählungen wünschen, um ihrer Neigung zum Glauben zu genügen. Das ist die Wirkung der Taufe.“ So bringt der Glaube den Menschen um seinen Verstand! Aber wie der Glaube mit dem Aberglauben innig verbunden ist, so wird auch umgekehrt mit der Basis des Aberglaubens die Basis des Glaubens, d. h. natürlich des Glaubens, der auf über- oder richtiger unvernünftige, mirakulöse Dinge sich gründet, aufgehoben. Wer einmal die Qualitäten der Scholastiker, die von ihren Subjekten abtrennbaren Accidenzen, die Sympathien und Antipathien der Dinge, kurz die mirakulöse Erklärungsweise der Natur verwirft, weil sie ihm keine deutlichen, bestimmten Begriffe gewährt, der hat den Sinn verloren, dem ein Dogma, wie z. B. die Transsubstantiation, eingeht und zusagt. Findet es aber gleichwohl in seinem Kopfe Platz, so fehlt ihm doch der Schlüssel dazu; es ist ein sinnloses Ding in ihm, ohne allen Zusammenhang mit seinem geistigen Wesen.

*) Der Unterschied zwischen Glauben und Aberglauben ist überhaupt ein sehr prekärer. Was vor fünfzig Jahren noch Glaube war, gilt heute selbst den Gläubigen für Aberglauben, und was jetzt noch Glaube ist, wird im nächsten Jahrhundert Aberglaube sein und heißen. Ein Aberglaube, der die Majorität für sich hat, die herrschende Meinung ist, daher für eine Autorität gilt, heißt Glaube; ein Glaube aber, der keine öffentliche Rolle mehr spielt, der außer Cours gekommen ist, heißt Aberglauben. Der Unterschied aber des Protestantismus vom Katholicismus besteht nur darin, daß er einen Aberglauben anderer Art geltend gemacht, an die Stelle des populären, sinnlichen, katholischen Aberglaubens einen abstrakten, gelehrten Aberglauben, den Glauben an die heilige Schrift gesetzt hat. Höchst seltsam ist es daher, wenn ein protestantischer Fürst sich gegen eine „papierne Vorsehung“ sträubt, da doch das Princip des Protestantismus ein „papierner“ Gott ist. Aber freilich der christliche Zeitgeist hält sich überall nur an das Princip, die ihm lästigen [illegible]schen Consequenzen streicht er. Consequenter Glaube ist Aberglaube.

32) Allerdings kommen in Cartesius — abgesehen von den Stellen, in denen er seine persönliche Ergebenheit und Unterwürfigkeit gegen die katholische Kirche betheuert — Aeußerungen vor, an denen ein Katholik Anhaltspunkte für seinen Glauben finden kann. So z. B. wenn C. sagt, er wisse nicht, ob nicht durch die Allmacht Gottes zwei contradictorische Sätze zugleich wahr seien, ob nicht ein Berg ohne Thal sein könne, denn nichts sei der Allmacht unmöglich und Alles hänge nur von ihr ab; so hat er damit einen Satz ausgesprochen, aus dem sich die willkührlichsten Satzungen ohne Schwierigkeit erklären und rechtfertigen lassen. Aber dergleichen Stellen gereichen eben, wie so manche wahrhaft kindische Aeußerungen, dem C. nicht zur besondern Ehre, und dienen nicht zur Charakteristik des wahren Geistes und Wesens des Gründers der mechanischen Philosophie. Dergleichen Gedanken sind keine Wahrheit in ihm; sonst müßten ihm auch die Qualitates obedientiales und unzählige andere Qualitäten und Fictionen der Scholastiker, die sich auf die Allmacht gründeten, keine Fictionen, sondern Realitäten gewesen sein. Wenn wir den C. wegen solcher Gedanken, und wegen der Versicherungen seiner frommen Gesinnungen als ein Muster eines katholisch gläubigen Philosophen aufstellen können, so können wir auch den Macchiavelli als einen ächt katholisch gläubigen Politiker anpreisen. Denn welche fromme Aeußerungen kommen nicht auch in ihm vor! So sagt er z. B. in seinem Principe cap. XI de' principati Ecclesiastici: ma essendo quelli retti da cagioni superiori, alle quali la mente umana non aggiugne, lascerò il parlarne, perchè essendo esaltati et mantenuti da Dio, sarebbe officio d'uomo presuntuoso et temerario il discorrerne. Wie fromm, wie ächt Cartesisch! Und cap. 6: Et benchè di Moisè non si debba ragionare, essendo stato un mero esecutore delle cose, che gli erano ordinate da Dio, pure merita di essere ammirato solamente per quella grazia, che lo faceva degno di palare con Dio. Aber gleichwohl sagt er darauf, daß die Handlungen und besondern Anordnungen der berühmtesten Eroberer, des Cyrus, Theseus, Romulus nicht verschieden waren von denen des Moses und gegen den Schluß: M. Ciro, Teseo et Romulo non avrebbonno potuto fare osservare lungamente le loro costituzioni, se fussero stati disarmati. Auch Vanini war in diesem Sinne ein ächt katholisch gläubiger Philosoph. Auch er unterwirft sich, wie C. (in seinem Amphitheatrum aeternae providentiae etc. Lugduni 1615) demüthigst den Aussprüchen der Kirche, und verwahrt sich gegen den Verdacht auch nur der geringsten Ungläubigkeit. Er entschuldigt sich selbst sogar deßwegen, daß er die Bücher der Atheisten auch nur gelesen habe und anführe, und zwar mit dem Beispiel der Kirchenväter, und damit, daß er, als er zu Paris eine Apologie des Tridentinischen Conciliums zu schreiben unternommen, selbst vom päpstlichen Legat die Erlaubniß erhalten habe, Bücher jeglicher Art durchzulesen. Er macht den Advokaten des katholischen Glaubens in seiner ganzen Ausdehnung und bekämpft selbst seine Geistesverwandten, den Cardan, den Pomponatius, den Macchiavelli, den er Atheorum facile princeps nennt. Er beweist die Vorsehung aus Wundern und Prophezeihungen, selbst daraus, daß steinerne Götterstatuen von zukünftigen Dingen geweissagt hätten. Aber sein eigener klarer Verstand springt nur zu deutlich da in die Augen, wo er die Wirkungen und Erscheinungen, die seine Gegner auf mysteriöse Weise erklärten, auf natürlichem Wege erklärt oder

geradezu läugnet, z. B. das alte Sprüchwort: Virtus in verbis et lapidibus widerlegt. Auch er macht die nämliche diplomatische Scheidung zwischen Glaubens- und Vernunftsachen, wie C.: Ingenue fateor, animae immortalitatem ex physicis principiis demonstrari non posse, cum sit articulus fidei p. 164. Allerdings war die Gesinnung des C. offenbar eine solidere und ehrbarere, als die des Vanini, die kaum von Heuchelei zu unterscheiden sein möchte. Daß man ein guter Katholik und zugleich ein guter Cartesianer sein kann, bewies Clerselier, car je ne croy pas qu'il y eût aucun Bourgeois dans Paris, qui allât plus souvent à la messe, que le bon Mr. Cl. Non seulement il étoit exact à ouïr la messe, mais ce qui est bien plus surprenant dans un philosophe, il retournoit à l'église tous les jours de fête, dès qu'il avoit diné, et n'en revenoit que quand tout étoit fait, de sorte qu'il passoit plusieurs bonnes heures, ou à ouïr la psalmodie de vêpres, ou à écouter un long sermon qui n'est pas pour l'ordinaire fort éloquent, le dimanche surtout, dans les cloîtres. (Républ. des lett. p. 81. art. 9.) Aber dadurch hebt sich noch nicht auf der Widerspruch des Cartesianismus und Katholicismus. Welche Widersprüche finden nicht in einem und demselben Menschen statt! Schon Machiavelli bemerkt in seiner Geschichte von Florenz (VIII. B.) von dem Charakter Lorenzo's von Medici: si vedeva in lui essere due persone diverse quasi con impossibile congiunzione congiunte. Hobbes fürchtete bei der Nacht Gespenster, die er am Tage läugnete*). Der Widerspruch der Gesinnung und des Gedankens ist übrigens da ein natürliches Ergebniß, wo der Mensch vorzeitig mit einem noch geheiligten Glauben bricht, wo seine Einsicht nur noch die Bedeutung einer subjektiven Meinung und frivolen, unberufenen Neuerung hat. Erst in der spätern Generation gleicht sich dieser Widerspruch aus, indem der Gedanke zur Gesinnung wird. Der Gedanke wirkt und kommt mit der Geschwindigkeit des Lichtes, aber die Gesinnung mit der des Schalles.

33) Zur Charakteristik der Aeußerlichkeit des historisch dogmatischen Glaubens, namentlich in denkenden Menschen, welche den Unterschied zwischen Wissen und Glauben, zwischen Wahrheit und Faktum erfassen, stehe hier folgende literärische Novität, jetzt Antiquität, die Bayle einem Freunde vom Jahre 1699 mittheilt. „Ein schottländischer Mathematiker, Namens Craig, hat eine kleine lateinische Schrift veröffentlicht, in welcher er die Kraft und Abnahme der Wahrscheinlichkeit berechnet. Er nimmt erstlich an, daß Alles, was wir auf das Zeugniß von Menschen, sie seien nun inspirirt oder nicht, glauben, aufs Höchste nur wahrscheinlich ist, dann setzt er voraus, daß diese Wahrscheinlichkeit immer mehr abnimmt, je mehr man sich von der Zeit entfernt, in der die Zeugen lebten, und so bringt er denn endlich vermittelst der Algebra heraus, daß die Wahrscheinlichkeit der christlichen Religion noch 1454 Jahre dauern kann, aber dann zu Grunde geht, daß jedoch Christus durch eine zweite Ankunft dieser Finsterniß zuvorkommen wird.“ (Lettre 237.) Denen, die ihm eine antireligiöse Tendenz vorwerfen wollten, erwiedert derselbe Mathematiker, daß sie nie die Grund-

*) Hobbes' Freunde erklären jedoch diese Anekdote für eine Erdichtung. Siehe Bayle Dict. art. Hobbes. R. N.

lagen und das Wesen ihres Glaubens untersucht haben könnten, wenn sie an seinen Behauptungen Anstoß nähmen. Quid enim est fides? sagt er, nisi illa mentis persuasio, qua, propter media ex probabilitate deducta, quasdam propositiones veras esse credimus. Si persuasio ex certitudine oriatur, tum non fides, sed scientia in mente producitur. Sicut enim probabilitas fidem generat, ita etiam scientiam evertit et econtra: certitudo scientiam simul generat et fidem destruit. Unde scientia omnem dubitandi ansam aufert, dum fides aliquam semper haesitationem in mente relinquit; et propterea fides tantis insignitur laudibus, tantaque sibi annexa praemia habet, quod homines, non obstantibus omnibus illis, quibus premuntur, scrupulis, in recto virtutis et pietatis tramite progrediantur etc. (Eclairciss. sur les Pyrrhoniens. p. 646. Dict. T. IV.) Uebrigens hat ein anderer Engländer P. Peterson die Rechnung Craig's modificirt und statt 3154 schon das Jahr 1789 als den Zeitraum bestimmt, wo die christliche Religion ihre Glaublichkeit verlieren und folglich das Ende der Welt kommen würde. Condorcet: Eloge de Pascal. (Oeuvres compl. à Paris 1804. T. IV. p. 469.)

34) Eine Probe von der Weise, wie Bayle die Differenzen zwischen der Vernunft und dem Glauben auszugleichen sucht. „Die Vernunft, sagt er, lehrt mich, daß Gott ein höchst vollkommenes Wesen ist und daß Alles, was ein solches Wesen thut, wohlgethan ist (bien fait). Nichts ist evidenter als dieser Grundsatz. Dieselbe Vernunft sagt mir ferner, daß ein gutes und heiliges Wesen, wenn die Verhinderung in seinem Vermögen steht, nicht zugibt, daß ein von ihm geliebtes Wesen in Sünde und Elend sich stürzt. Ich frage nun die Offenbarung um Rath und finde da, daß Gott erlaubte, daß Adam und Eva, seine geliebten, mit Wohlthaten von ihm überhäuften Kinder, ihre Unschuld verloren und dadurch ihre ganze Nachkommenschaft unzähligen Uebeln und einer schaudererregenden moralischen Verdorbenheit preis gaben. Ich gebe daher jetzt den zweiten Grundsatz der Vernunft oder des natürlichen Lichtes auf; ich verwerfe ihn als falsch und trügerisch, weil er eine Thatsache bestreitet, und bekenne kraft meines ersten Princips und kraft der Zeugnisse der heiligen Schrift, daß Gott gut und heilig ist. Man wird mir vorwerfen, daß ich keine Idee habe von dem Sinne, in welchem die Bibel Gott gut und heilig nennt; aber ich antworte, daß ich eine solche Idee oder Vorstellung davon habe, die hinreicht, die Religion im Herzen des Menschen zu erhalten, denn diese Idee enthält einen Theil von den Grundlinien, aus welchen die allgemeinen Begriffe der Güte und Heiligkeit bestehen. Ich erkenne Gott vermittelst dieser Idee als ein wohlthätiges Wesen, welches unsere Gebete erhört und durch seine Strafen und Belohnungen bezeugt, daß es die Tugend liebt, das Laster haßt. Ich gestehe, daß meine Idee unvollkommen ist, weil ich in ihr nicht die übrigen Grundlinien der allgemeinen Begriffe finde, noch sehe, wie die Güte und Heiligkeit Gottes sich mit Dingen verträgt, welche der natürlichen Vernunft zufolge mit diesen zwei Eigenschaften sich nicht zusammenreimen lassen.“ (Entretiens de Maxime p. 20.) Aber, abgesehen von der unhaltbaren, mechanischen Theilung, die hier gemacht wird, heißt das nicht die Vernunft selbst aufgeben, wenn ich einem nackten, blödsinnigen Faktum einen rechtskräftigen Einspruch gegen einen Grundbegriff, gegen eine gesetzmäßige, nothwendige, mit dem Grundprincip identische Consequenz einräume?

Stelle ich mich damit nicht auf einen Standpunkt, wo ich mir einen Bären um den andern, jede Lüge als Wahrheit, jede Schändlichkeit als eine rechtmäßige Handlung, jeden Unsinn als Vernunft kann aufbinden lassen? Stelle ich mich nicht auf den Standpunkt des blinden, blödsinnigen Autoritätsglaubens, dessen Wesen, Eigenschaften und Wirkungen die nämlichen bleiben, er mag sich nun auf die Autorität einer Kirche oder eines Buches stützen? nicht also auf den Standpunkt, den B. in seinem Commentaire phil. und anderwärts so trefflich in seiner Nichtigkeit dargestellt hat? Konnte dies dem sonst so scharfsinnigen B. entgehen? Unmöglich. Also widerspricht dieser halbirende Vermittelungsversuch zwar nicht dem sich selbst widersprechenden, an äußere historische Beziehungen und Einschränkungen gebundenen und in Bezug darauf betrachteten, aber dem in Beziehung auf sich selbst, auf seine ursprüngliche Natur gedachten B. Selbsttäuschung ist diese, wie freilich jede Vermittlung, Wahrheit ist nur in ihm die Differenz zwischen Glauben und Vernunft. Betrachten wir noch B.'s Verhältniß zum Dogma von den ewigen Höllenstrafen, welches für ihn einen direkten, einen wahrhaft empörenden Widerspruch mit der Vernunft ausdrückt. „Wenn das unendlich vollkommene Wesen vorauswußte, daß es freie Wesen, im Falle daß sie von ihm erschaffen würden, wegen ihrer Sünden ewig bestrafen müßte, so wäre es besser gewesen, sie im Nichts zu lassen oder ihnen nicht den Mißbrauch ihres freien Willens zu verstatten, als sich die Nothwendigkeit aufzulegen, nie endende Strafen über sie zu verhängen. Gibt es etwas Evidenteres, als diesen Satz, wenn man nur die natürliche Vernunft befragt? Was würde man von einem Menschen sagen, der sich, wie Prometheus, des Vermögens, Statuen zu beseelen, rühmte, und der also spräche: „Ich werde dieser Statue da Bewegung und Gefühl geben: sie wird Augen haben zu ihren Führern und die Freiheit, sich an höchst angenehme Orte hinzubegeben; indeß ich weiß sicherlich, daß sie nur an solche Orte sich begeben wird, wo sie tausend und abermal tausend Uebel erleiden wird?" Würde man nicht zu diesem Menschen sagen: Du hast kein Menschen-, sondern ein Tigerherz; denn du willst nur deßwegen diese Statue beseelen, damit sie von einem Zustand, wo sie kein Uebel empfindet, in einen Zustand übergeht, der nur eine Empfindung des Uebels ist." B. entwickelt dann, daß die Strafen der Verdammten unnütz sind, daß sie sie nothwendig schlechter machen und den übrigen Menschen auch nichts helfen, und fertigt den Theologen Jaquelot, der erwiedert hatte, daß der Stand der Verdammten dazu dienen könne, die Dankbarkeit der Glückseligen zu erhöhen, damit ab, daß er sagt, dies wäre gerade so, als wenn ein Kaiser spräche: ich will 10 Provinzen ruiniren, 100 Städte zerstören, eine Millien Menschen hinrichten lassen, weil dies für meinen Favorit ein neuer Grund sein wird, an mich zu denken. Unter allen Strafen wäre noch die Vernichtung die, welche am meisten mit den Ideen der göttlichen Weisheit übereinstimmte, was B. sehr gut entwickelt. (Entret. de Max. et Them. p. 98—99 u. Rép. aux quest. p. 828.) Siehe hierüber auch Dict. art. (Fauste) Socin. Rem. N. Alles, was man nur immer auf dem Standpunkt seiner Zeit gegen dieses Dogma sagen konnte, hat B. dagegen vorgebracht, alle Gründe dafür widerlegt, alle Bänder, die es nur immer als ein Glied [mit] dem Organismus seines Geistes verbinden könnten, als ein geschickter Operateur [ab]geschnitten. Nun können wir aber B.'s Verhältniß zu diesem Dogma als die

Repräsentation seines Verhältnisses zu den Dogmen überhaupt ansehen, denn dieses Dogma war ein eben so heiliges Dogma, als andere Dogmen, und beruhte auf einem und demselben Fundamente mit ihnen. Wahrheit ist also nur in B., so sehr er auch diese Wahrheit wieder zu vereiteln sucht, der direkte Widerspruch der Dogmen mit der Vernunft; sie sind dahin aus seiner Vernunft, aus seinem Geiste: nur persönliche, nur an sich selbst äußerliche Schranken und Gründe sind es, die da vermitteln, daß sie nicht förmlich ausgeschieden werden. Uebrigens verdient B. wegen dieses seines Widerspruchs, daß er die Dogmen bekämpft, ohne sie doch förmlich zu verwerfen, keine größeren Vorwürfe, als die deutschen Philosophen, welche sich eines umgekehrten Widerspruchs schuldig machen, dieses nämlich, daß sie die kirchlichen Dogmen vertheidigen, ohne sie doch im Sinne der Kirche zu nehmen und glauben, weil sie entweder zu feige oder unredlich oder zu verworren oder selbst noch von den Dogmen zu sehr verblendet sind, um sich und Andern eingestehen zu können, daß sie mit dem Glauben gebrochen haben — ein Bruch, den schon Leibnitz, jedoch unter dem Scheine einer Apologie, eingeleitet hat. Es gibt hier durchaus kein Juste milieu: entweder nehmt die Dogmen in dem Sinn, in welchem sie allein genommen werden müssen, in ihrem eigenen, ihrem bestimmten Sinne, oder überlaßt sie ihrem Schicksal, und wenn ihr sie durchaus zu euerm Objekt machen wollt, so macht sie zum Objekte einer kritisch genetischen Untersuchung, nur nicht einer willkührlich deutelnden, und gleichwohl im Dogma kritiklos befangenen Spekulation. Die Dogmen sind keine vieldeutigen Symbole, keine stummen Bilder und Figuren: sie sprechen selbst mit gebieterischer Bestimmtheit aus, was sie im Sinne haben. Und befürchtet nur nicht, daß ihr mit den Dogmen die Geheimnisse des Denkens verliert! Die allgemeinsten, die uns allernächsten Dinge bergen Geheimnisse ganz anderer und haltbarerer Art, als die illusorischen, gemachten dogmatischen Mysterien sind. Seit die Edelsteine nur natürliche Eigenschaften und Wirkungen besitzen, haben wir weit tiefere, denk- und bewunderungswürdigere Eigenschaften an ihnen entdeckt, als die übernatürlichen, mirakulösen Eigenschaften waren, welche ihnen der Aberglaube zuschrieb. Die Natur erschließt ihre Geheimnisse, ihre, die allein wahren und stichhaltigen Wunder nur dem menschlichen Geiste, wo er die falschen Mirakel des Glaubens verwirft. — Schließlich in Betreff B.'s noch eine Bemerkung. Der Grund, warum B. den dogmatischen Glauben nicht verwarf, ungeachtet er seiner Vernunft direkt widersprach, liegt allerdings einerseits in seiner theoretischen Indifferenz überhaupt, andererseits aber auch darin, daß er, aus ihm sehr nahe liegenden Beispielen, nur zu gut wußte, wie leicht Neuerungen, besonders religiöse, die öffentliche Ruhe gefährden. Er gibt sich daher häufig in seinem Dictionnaire Gelegenheit, an die Gräuelscenen der Religionskriege in Frankreich zu erinnern, hauptsächlich auch deßwegen, um diejenigen zu belehren, welche lieber die öffentliche Ruhe stören, als ihre partikulären Meinungen unterdrücken, die Docteurs particuliers, qui hors les cas d'une très-urgente nécessité s'élèvent contre des erreurs protegées par la prévention des peuples et par l'usage. Er bemerkt hiebei: Il n'y a point d'apparence qu'il s'élève jamais dans le sein des protestans aucun parti qui entreprenne de réformer leur réligion de la manière qu'ils ont reformé l'église r., c'est-à-dire sur le pied d'une réligion d'où il faut sortir nécessairement,

si l'on n'aime mieux être damné. Mais le mal seroit toujours assez funeste, pour mériter qu' on tâche de le prévenir. (Dict. Macon. R. C.)

33) Die wahre, die einzig wahre, untrügliche Religiosität kann überhaupt nur da stattfinden, wo die Religion vollkommen frei gegeben ist, wo durchaus keine weltlichen Vortheile an den Glauben, keine weltlichen Nachtheile an den Unglauben gebunden sind. Ein Staat, der den Glauben zu einer indirekten Steuer macht, gebietet direkt die Heuchelei. Aber auch da ist die Religion nicht freigegeben, wo an den Unglauben der Fluch der Hölle, an den Glauben die Verheißung des Himmels geknüpft ist. Dem Unglauben mit ewiger Verdammung drohen, heißt nichts Anderes als zum Glauben z w i n g e n, denn man flößt dadurch Furcht und Schrecken ein, die den Menschen seiner Freiheit berauben. Wer daher mit dem einnehmenden Schmeichelwort der ewigen Freuden an sich lockt und mit dem einschüchternden Schreckwort der ewigen Hölle die Trennung von sich bedroht, gebraucht Zwangsmaßregeln, bedient sich eines ungeistigen, eines unsittlichen, eines n i e d r i g e n Mittels, um den Menschen für sich zu gewinnen: er gibt ihm ein Opium ein, um ihm in dem Zustande, wo die Leidenschaften der Furcht oder Hoffnung seine Vernunft umnebelt haben, sein Ehrenwort abzunehmen. Daß daher die Kirche auch zu äußern Zwangsmaßregeln ihre Zuflucht nahm, darüber habt ihr euch nicht zu verwundern; das war ganz in der Regel, ganz consequent; nur das Gegentheil wäre abnorm. Wer sich einmal nicht schämt, die sinnlichen Triebfedern des Menschen zur Infusion des Glaubens anzuwenden, warum sollte der nicht auch zu rein körperlichen Werkzeugen, zum Stock, zur Peitsche, zum Galgenstrick seine Zuflucht nehmen, um damit seinen frommen Zweck, der ja jedes Mittel heiligt, zu erreichen? So wenig dieser Grundsatz: der Zweck heiligt das Mittel, ein speciell jesuitischer Grundsatz war, sondern ein allgemeiner, uralter Grundsatz der christlichen Kirche und Frömmigkeit — man denke nur z. B. an die pia fraus — ein Grundsatz, der schon Augustins Apologie der Ketzerverfolgungen zu Grunde liegt: so wenig waren die peinlichen Zwangsmittel isolirte, partikuläre, abnorme Erscheinungen: sie hingen vielmehr aufs Innigste mit dem ganzen Wesen und Geist der Kirche zusammen: sie liegen selbst im Begriffe der Kirche, als eines auf sinnliche Motive sich gründenden Instituts. Aber was durch unsittliche Mittel erzeugt wird, ist auch nothwendig im Menschen ohne sittliche Bedeutung und Wirkung. Zwar hat die pfiffige Theorie hier und da behauptet, daß die Seligkeit nur die Folge des Glaubens und der guten Werke sei, und nur als solche gewollt werde; aber was in der Theorie Folge ist, wird in der Praxis, im Leben, im Menschen selbst zum G r u n d e, zum Zweck. Man glaubt, um nicht in die Hölle zu fahren; unsere Glückseligkeit ist der Zweck, warum wir glauben: wer nicht glaubt, ist ewig verloren. Wie daher die Kirche ein scheinheiliges Wesen ist, weil sie, unter dem Scheine, sein Bestes zu wahren, den Menschen gerade um sein Bestes bringt, um die einzig wahren Güter: um die Freiheit der Intelligenz, die Selbstständigkeit und Unbestochenheit des Urtheils, die Reinheit der Ueberzeugung, die uninteressirte Wahrheitsliebe, die tugendhafte Gesinnung; so ist auch der Glaube ein scheinheiliges Wesen, weil er innerlich dasselbe thut, indem er die Vernunft und damit die Fähigkeit zu unbefangener, reiner Wahrheitsliebe — das Princip jeder edlen, tugendhaften Gesinnung — unter das Interesse der Selbstsucht,

die Begierde des Selbsterhaltungs- und Glückseligkeitstriebes gefangen nimmt. Der Glaube verzichtet wohl auf die Vernunft, auf das Höhere im Menschen, aber nicht auf das Niedere, auf die sinnlichen, egoistischen Interessen und Motive: er sagt wohl zum Menschen: ich gebe dir die Wahrheit, aber er gibt in der That nicht ein uninteressirtes Objekt, ein Objekt, das dem Menschen Gegenstand wird, wenn er abstrahirt von den sinnlichen Triebfedern und Leidenschaften, ein Objekt, an das sich kein anderes als ein objektives Interesse anknüpft, wie es die Wahrheit ist, sondern ein den Menschen von Vorne herein bestechendes Objekt, ein Objekt der Begehrlichkeit; aber das Objekt der Begehrlichkeit ist eben nicht die Wahrheit, sondern die Seligkeit. Wer wird nicht glauben, wenn er hört: der Glaube macht selig, der Unglaube ewig unglücklich? Wie kann der aus reinem Interesse glauben, wie den Glauben prüfen, untersuchen, ob er eine Wahrheit ist, wie kann überhaupt der bei Vernunft und seiner mächtig sein, welcher die verzehrenden Flammen der Hölle schon über seinem Kopfe zusammenschlagen sieht, wenn er nicht glaubt?

36) Uebrigens sah B. selbst recht gut den Grundmangel nicht nur seines Commentars: — J'avoue avec vous que cet ouvrage devroit être abrégé. Il faudroit le réduire au tiers ou au quart, pour en faire un ouvrage régulier. (Lettre 287.) — sondern auch seiner übrigen Schriftstellerei ein: Je suis fâché d'avoir été si prolixe, mais c'est un défaut dont je ne me saurois corriger, quelque envie que j'en aie. La peur que j'ai que toutes sortes de lecteurs ne m'entendent pas, contribue beaucoup à ma longueur excessive. (Nouv. lett. critiq. p. 231.)

37) Trefflich — eben so scharfsinnig und gründlich als Leibnitz — widerlegt Bayle auch das Princip der Willkühr, welches bekanntlich auch Poiret's Princip war. Zur Probe nur eine Stelle. Si Deus statuit et decrevit de naturis et essentiis rerum, eas jam aliquatenus cognoscebat. Ita se habere operationes rerum cogitantium, distincte concipimus, ut cognoscant ea quae volunt. Ergo qui contrarium affirmant de Deo, rem dicunt cujus nullam habent ideam; nec unquam explicare poterunt, qui Deus decreta sancire potuerit circa objecta quae ipsi erant prorsus incognita. (T. IV. Oeuv. div. p. 155.)

38) Die hier B. im Gegensatz zu Spinoza gegebenen Prädikate mögen seine eigenen Aeußerungen über sich selbst rechtfertigen. Je vois bien que mon insatiabilité de Nouvelles est une de ces maladies opiniâtres, contre lesquelles tous les remèdes blanchissent. C'est une hydropisie toute pure. Plus on lui fournit et plus elle demande. (Lettre 7 à Minutol. v. 1673.) De toutes les occupations que je saurois prendre, c'est celle (nämlich die eines Journalisten) qui revient le mieux à mon humeur. (Lettre 88.) Mehrere Personen, besonders Pariser, riethen inständigst B., nicht eine bloße Zeitung für Gelehrte, sondern ein Mittelding zwischen Zeitungsnachrichten und gelehrten Zeitungen herauszugeben, damit auch Leute von Geist, aber ohne Gelehrsamkeit, sich an der Lektüre ergötzen könnten und der Abgang der Zeitschrift gesichert sei: il faut donc égaier un peu les choses, y mêler de petites particularités, quelques petites railleries, des nouvelles de roman et des comédies. . . . Comme je dois m'accommoder à toute sorte d'esprits, il est certain qu'il faut éviter la sécheresse. (Lettre 63.) Aber keineswegs accommodirt sich B. dem Geschmack seiner Leser

aus selbstgefälliger Eitelkeit, sondern lediglich aus Galanterie gegen sie, aus feinem Pflichtgefühl, welches etwa also in ihm räsonnirte: Ihr bringt mir das Opfer, mich zu lesen, also muß ich auch euch zur Entschädigung etwas zum Besten geben. Endlich: j'ai pris assez de plaisir, moi qui aime ces sortes de personnalités et qui travaille ex professo à ces recherches, à parcourir les Lettres de Guy Patin. (Lettr. 125.) Aber der Begriff der Personalien ist ein eben so weiter und unbestimmter Begriff, als der der Persönlichkeit; unterschiedslos nimmt er die werthvollsten Dinge und die bedeutungslosesten Trödelwaaren in sich auf.

39) Darin hat allerdings B. in seiner Lettre ... sur la question s'il a bien ou mal compris la doctrine de Spinose (T. IV. Oeuv. div. p. 169 etc.) vollkommen Recht, daß Spinoza einen ganz andern Gott im Sinne hat, als den Gott der Orthodoxie, darin auch, daß Spinoza die Worte Substanz und Accidenz (was ihre formelle Bedeutung wenigstens betrifft (im Sinne der Cartesischen, überhaupt neuern Philosophie nimmt, aber nicht darin, daß die eine Substanz Sp.'s eine ist im Sinne B.'s, d. h. eine numerisch eine. Denn daß B. die Einheit der Substanz im Sinne einer numerischen oder individuellen Einheit, im Sinne der Einzelheit nimmt, die nothwendig an der Vielheit ihren ergänzenden Gegensatz hat, dies geht schon daraus hervor, daß er dem Gedanken Sp.'s den äußerlichen Ausdruck gibt: il n'y a qu'une substance dans l'univers (in der eben citirten lettre p. 170), ferner daraus, daß er den Satz: Entre les idées que la logique dirige vers la vérité, les unes sont universelles et les autres singulières (Theses philos. Th. III.) als den direkten Gegensatz der Spinozischen Lehre aufstellt, welcher zu Folge nur eine, d. h. eine einzelne Substanz ist, vor Allem aber aus den alle Begriffe übersteigenden Absurditäten, die er in der Lehre Sp.'s nachweist. On dit ordinairement: quot capita tot sensus, mais selon Spinoza tous les sentimens de tous les hommes sont dans une seule tête. (Dict. art. Spinoza. Rem. N. Nro. III.) Der Sinn seiner Auffassung und Kritik ist daher dieser: diese unzählig vielen einzelnen Dinge sind nach S. ein einziges einzelnes Ding — ein einzelnes in dem Sinne, in welchem es nach B. und überhaupt nothwendig viele einzelne Dinge gibt. Er faßt daher die substanzielle Einheit, die Einheit des Wesens, welcher zufolge, nach S.'s eigenem Ausspruch, Gott nur ganz uneigentlich Einer genannt werden kann, gerade so auf, wie wenn einer den Satz: „dem Wesen nach sind die vielen Menschen Eins, oder: das Wesen der Menschen ist ein und dasselbe, die vielen Menschen sind nur Modifikationen dieser Einheit" so auslegen wollte: dem Wesen nach sind die vielen Menschen ein einziger einzelner Mensch, ein Individuum, und daher die Einheit von dem Plural der Menschen im Sinne eines Singulars nähme — also gerade so, wie er auch den Averroes verstanden und kritisirt hat, wenn er sagt: Que peut-on dire de plus insensé que de soutenir que deux hommes qui s'entretuent, dirigez chacun par ses actes intellectuels, ont la même âme? Que peut-on imaginer de plus chimérique que de prétendre que deux philosophes, dont l'un nie, l'autre affirme la même thèse en même tems, ne sont qu'un seul être à l'égard de l'intellect? (Dict. Averroes. Rem. E.) Aus dieser Auffassung nun ergeben sich ganz natürlich alle die Unsinnigkeiten, die B. dem Sp. aufbürdet, als: Dieu se hait lui-même, il se demande des grâces à lui même et se les

refuse; il se persecute, il se tue, il se mange, il se calomnie, il s'envoie sur l'échafaut. B. bringt die vielen Dinge nicht aus dem Kopfe, das Viele ist ihm das allein Reale, die Vielheit der Substanzen die einzige Substanz, so zu sagen, seines Geistes, das Etre supreme, der höchste, generellste Begriff, unter dem er Alles denkt: er subsumirt daher die Einheit der Substanz, wie die einer partikulären Substanz, unter den Begriff der Vielheit, und nun kann er freilich nicht genug sich über die Tollheit verwundern, daß Alles Eins sein, alles Viele unter ein Eins, das in Wahrheit selbst ein Glied der Vielheit ist, subsumirt werden soll, daß hunderttausend Einer nur ein Einer sein sollen. Sp., sagt er köstlich, gibt eigentlich, à proprement parler, Gott so viel Personen, als es Menschen auf der Erde gibt, autant de personnes qu'il y a de gens sur la terre. B. läßt die Bedeutung aus den Augen, die bei S. die Substanz hat; er abstrahirt von dem Gegenstande, davon, daß es eine erhabene, unendliche, universale Substanz ist, als deren Modifikationen die einzelnen Dinge bezeichnet werden, von den wesentlichen Bestimmungen, welche die Substanz zu einem Wesen eigener Gattung machen und ihr allein, ausschließlich den generellen Begriff der Substanz, unter welchen der formelle Logiker jedes Ding nach Belieben subsumiren kann, zueignen. Aber wer diesen Unterschied, diese gegenständliche Bedeutung wegläßt, der stürzt sich selbst in einen Abgrund schrankenlosen Unsinns: er findet in dem: es ist Alles eins, das Geheimniß der Lehre S.'s. B.'s Kritik von Sp. ist eine reine Parodie, eine wahre Batrachomyomachie. Uebrigens muß man gleichwohl zur Ehre B.'s eingestehen, daß seine Kritik unter allen denen, die vom Standpunkt der Vielheit aus gemacht wurden, die in sich consequenteste, bündigste und pikanteste ist, und daß allerdings Sp. selbst an dieser Auffassung und Kritik B.'s Schuld ist, weil er, um mich eines Fichte'schen Ausdrucks und zwar ganz in seinem Sinne zu bedienen, noch im Dogmatismus, dem der Gedanke ein Ding ist, und überhaupt in den Denkformen seiner Zeit befangen war, so sehr er sich auch dem Inhalt derselben nach von ihren Vorstellungen befreit hatte. Hierin hat auch das quatenus, das einige Tadler dem Sp. als ein ipse fecit, als einen besondern geheimen Kunstgriff seiner Philosophie so hoch angerechnet haben, seinen Grund. Cartesius und die übrigen neuern Philosophen nämlich verwarfen die Accidenzen der Scholastiker, die diesen von der Substanz unterschiedene Wesenheiten waren und zu allerlei peinlichen Distinctionen und Quästionen Veranlassung gaben, und selbst den spätern freisinnigen Peripatetikern als Wesen ganz eigener Art im Kopfe spukten. So sagt z. B. Ernst Soner (in seinem Commentar zu der Aristotelischen Methaphysik Jenae 1657 lib. VII. c. I.): Decidentes ergo hanc rem dicimus: accidentia esse quodammodo entia formaliter et intrinseca ratione, quodammodo autem per attributionem substantiae sive denominative ad substantiam, und bestimmt dann ihr esse als ein inesse, im Unterschiede von den eigentlichen Substanzen. Die neuern Philosophen dagegen, welche dasselbe auf dem Gebiete der Philosophie thaten, was die Reformatoren auf dem Gebiete der Religion, nämlich die Philosophie von den unzähligen gothischen Schnörkeln und Ueberladungen des Scholasticismus reinigten, auf das Nothwendige und Wesentliche beschränkten und so vereinfachten, die neuern Philosophen, sage ich, setzten, hierin eines Sinnes mit den Nominalisten, an die Stelle der von ihren Substanzen unterschiedenen Accidenzen die Kategorie der

Relation oder der unselbstständigen modi. So sagt z. B. Du-Hamel in der oben citirten Schrift p. 136: Accidentia voco non qualitates, quae substantiae insideant, sed quosdam substantiae modos ab ea non re, sed cogitatione tantum, atque, ut ajunt, formaliter distinctos. Die Accidenzen sind nichts Anderes, als Weisen, wie ein Ding ist, nichts Anderes als die eine und selbe Sache, inwiefern sie sich auf uns, auf unsere verschiedenen Sinne und Wahrnehmungsvermögen bezieht. Das quatenus war daher eine allgemeine Kategorie der Denker der neuern Zeit, die sich eben so oft in ihrem Geiste repetirte, als in Sp.'s Ethik. In ihrem Sinne hieß es: das Licht ist nichts Anderes als die Materie, inwiefern sie sich auf unser Auge, der Duft nichts Anderes, als die Materie, inwiefern sie sich auf unser Geruchsorgan bezieht u. s. w. Das quatenus ist nur der Ausdruck von der Unrealität der Accidenzen. Indem Sp. daher die Begriffe von Substanz und Accidenz in formeller Beziehung eben so verstand, wie die übrigen neuern Philosophen, mußte auch das quatenus in seiner Philosophie eine besondere Rolle spielen. In der That ist aber auch diese Kategorie keine so üble Kategorie, denn sie beruht auf dem Unterschiede zwischen der Beziehung des Gegenstandes auf sich selbst und zwischen seiner Beziehung auf uns — ein Unterschied, der in Sp. von besonderer Wichtigkeit ist, aber von B., wie von so manchem andern Kritiker, nicht beachtet wurde.

40) Geheimniß war Alles, was nicht im Sinne der Subjektivität, oder, richtiger, der Persönlichkeit begreiflich war — so auch die Liebe, weil sie auf dem Triebe der Gattung beruht und daher, wie dies eben sowohl aus dem Begriff als der Erfahrung hervorgeht, dem individuellen Selbsterhaltungs- und Glückseligkeitstriebe widerspricht, welcher Trieb allein mit dem höchsten Denkprincip, mit dem Begriffe Gottes als eines persönlichen, nur das persönliche Wohl des Menschen bezweckenden Wesens zusammenhing und stimmte. So sagt z. B. Bayle: encore aujourd'hui ceux qui sont capables d'examen (darunter gehört er selbst) trouvent dans cette passion, soit à l'égard de ses causes, soit à l'égard de ses effets, tant de caractères d'incomprehensibilité, qu'ils sont obligés d'y reconnoître le doigt de Dieu et un établissement primitiv de sa providence particulière. (Aber dadurch wird die Sache an sich selbst nicht begreiflicher.) .... L'auteur de la réligion du médecin commence ainsi ....: Res plena miraculorum, aenigmatum et mysteriorum verus amor est. (Nouvell. de la rép. p. 634.) Die früher angeführte, von Augustin (meines Wissens) zuerst ausgesprochene, von den scholastischen Theologen gläubig angenommene Meinung, daß, wenn Adam nicht gefallen wäre, die Generationswerkzeuge eben so passive, indifferente, der Willführ unterworfene Organe wären, wie die Hände und Füße, ist daher keineswegs ein partikulärer, zufälliger, bedeutungsloser Einfall, sondern hängt vielmehr aufs Innigste mit dem Princip der Christenwelt, dem Princip der Persönlichkeit zusammen, und ist nur der schlagende Beweis und Ausdruck davon, daß im Christenthum der Begriff des Gattungslebens, sowohl im niedern, als höhern Sinne, selbst bis auf die letzte Spur einer auch nur entfernten Ahndung von der Bedeutung des Geschlechtstriebs, verschwunden war. Eben deßwegen war auch der Tod, weil er auf demselben Fundament, wie der Geschlechtstrieb, beruht, den Christen absolut unbegreiflich und unerklärlich: sie mußten daher ihn durch einen rein will-

führlichen Akt in die Welt einführen. Die Christen haben wohl auch die eheliche Generation tolerirt, ja sanctionirt, aber nur aus von außen aufgedrungenen Gründen, im Widerspruch mit ihren theologischen Principien, denen zufolge, namentlich bei den katholischen Christen, die Keuschheit, die subjektivste, aber eben deßwegen specifisch christliche Tugend, streng genommen, die höchste moralische Tugend *), und der Generationsakt, als ein in Folge der Erbsünde mit sinnlicher Begierde nothwendig verbundener Akt, eine sündhafte Handlung ist — eine sündhafte natürlich nicht in den Augen der weltklugen, scheinheiligen, sophistischen, aber wohl in den Augen der von äußerlichen Interessen unbestochenen, wahrhaften, allein achtungs- und berücksichtigungswerthen Frömmigkeit. — Bayle führt in seinen Nouvelles lettres critiques (L. 16. p. 279) einen theologischen Discours eines Arztes gegen die Propagation des Menschengeschlechts an, der zu treffend ist — er mag nun Scherz oder Ernst sein, der Scherz ist ja ohnedem unendlich geistreicher und wahrheitliebender, als ein steifer Ernst — als daß nicht die wesentlichen Stellen einen Platz finden sollten. Quoi de plus monstrueux que de voir durer depuis si longtemps la propagation du péché? C'est contre tous les lois de la nature; car les monstres n'engendrent point, et voilà l'homme pécheur qui est le plus monstrueux de tous les êtres, qui ne laisse pas de se multiplier et de couvrir toute la terre. Puis que nous ne pouvons pas arrêter cette suite funeste de générations monstrueux, qui déshonorent Dieu et la nature, du moins devrions nous souhaiter avec S. Paul que tous les hommes lui ressemblassent, et on verroit cesser dans une cinquantaine d'années l'engeance du péché, dont la multiplication ne fait qu' accroître le nombre de créatures rébelles à leur souverain. Ne souhaitons-nous pas tous les jours, en récitant la prière dominicale, que le règne de Dieu vienne? Ne dit-on pas dans l'apocalypse, venez, seigneur, venez? Si l'on veut que ces souhaits s'accomplissent, il faut souhaiter que le monde prenne fin, et qu'il vienne de nouveaux cieux et une nouvelle terre. La corruption est trop invétérée dans la postérité d'Adam, pour espérer qu'elle s'amende jamais. .... Ne nous mettons pas en peine de ce qu'en faisant cesser les générations, nous diminuerions les nombres des prédestinés, car Dieu ne manquera point de créatures qui le glorifieront éternellement. N'y a-t-il pas des millions d'anges qui le louent sans fin et sans cesse? Et s'il peut de ces pierres faire naître des enfans à Abraham, il

*) Im Zusammenhang mit dieser himmlischen, antisexuellen Tugend und Richtung steht auch die eben so lächerliche, als moralisch zweckwidrige Scheu der Christen vor dem Nackten. So hatten die alten christlichen Mönche nie sich nackt gesehen, und sagten, daß ein Mensch von ihrem Stande nicht seine Nacktheit ansehen könne, ohne eine seiner unwürdige Handlung zu begehen. Un casuïste moderne (Sanchez) qui n'est pas des plus rigides compte néanmoins pour un péché véniel, propria verenda adspicere ex quadam curiositate, absque alia mala intentione et periculo, et pour un péché mortel, aspicere verenda alterius sexus operta vestibus ita subtilibus, ut parum aspectui obstent. Voir nager une personne nue de differente sexe est, selon lui, un péché mortel. Deux hommes d'un charactère grave, comme deux prélats, qui s'entrevoient nus, commettent, dit-il, un péché mortel. (Allerdings; denn der status naturalis des Menschen ist die größte Satyre auf den geistlichen Staat.) Bayle Dictionn. art. Adamites.

saura bien créer sans nous des esprits qu'il prédestinera à sa gloire etc. Daß diese Rede gegen die fleischliche Fortpflanzung, sowie überhaupt das schon im ersten Kapitel gegen die Ehe und für und über die Jungferschaft Gesagte ganz im Geiste des Christenthums, namentlich katholischen ist, möge uns zum Ueberfluß noch der heilige Thomas Aquino, der Doctor Angelicus bestätigen. Er sagt Summa contra Gentiles l. III. c. 136: die Vervielfältigung der Zeugung war nothwendig entweder wegen der geringen Anzahl der Menschen, wie im Anfang, als das Menschengeschlecht anfing sich zu vervielfältigen, oder wegen der geringen Anzahl des gläubigen Volks, als dieses selbst durch fleischliche Zeugung vervielfältigt werden mußte, wie es im alten Testament der Fall war, und deßwegen ist der Rath (consilium), ewige Enthaltsamkeit zu beobachten, aufbewahrt worden für die Zeit des neuen Testaments, wo das geistliche Volk durch geistliche Zeugung vervielfältigt wird." „Einige, sagt er in dem nächstfolgenden Kapitel, haben zwar die ewige Enthaltsamkeit nicht verworfen, aber doch ihr den Stand der Ehe gleichgesetzt. Das ist die Ketzerei Jovinians. Aber die Unrichtigkeit dieser Irrlehre geht schon daraus sattsam hervor, daß die Enthaltsamkeit den Menschen geschickter macht zur Erhebung des Geistes zum Geistlichen und Göttlichen und ihn gewissermaßen über den Stand des Menschen (supra statum hominis) zur Aehnlichkeit mit den Engeln erhebt." In seiner Summa theologiae dagegen (secunda secundae quaest. 62 de virginit.) löst er die Frage: ob die Virginität die höchste Tugend sei? dahin auf, daß sie zwar in der Gattung oder Kategorie der Keuschheit, aber nicht schlechtweg die höchste Tugend sei. Immer ist nämlich, sagt er, der Zweck höher, als das Mittel; der Zweck aber der Jungferschaft ist die Beschäftigung mit den göttlichen Dingen; daher werden die theologischen Tugenden und die Tugend der Religion, deren Thätigkeit eben die Beschäftigung mit den göttlichen Dingen ist, der Virginität vorgezogen. Aber ist denn nicht die Enthaltsamkeit an und für sich ein religiöser Akt, nicht wie er selbst sagt contra Gentiles, eine Erhebung über den Menschen, nicht eine Annäherung an das himmlische, über sinnliche Wesen der Engel, Christi, Gottes? Eben daselbst sagt er, daß die Jungfrauen nur die Wohllust der Liebe opfern, die Märtyrer aber ihr eigenes Leben und die Mönche ihren eigenen Willen und alle ihre Habe. Aber was ist denn unzähligen Menschen das Leben ohne die Liebe? was alle Schätze und Lebensgenüsse ohne den Liebesgenuß? Heißt also für sie die Liebe opfern nicht Alles opfern? Sagt nicht der heilige Augustin, wie Luther aus ihm irgendwo anführt, daß „unter allen Streiten der Christen der Keuschheit Streit der härteste sei?" Ist also nicht auch der Keuschheit Sieg der höchste Sieg, die höchste Tugend? „So hoch, sagt Fulgentius (Epist. ad Probam de Virginit. simul atque humilitate) stellte Gott die Gabe der Virginität, daß er ihren Namen von der Virtus, der Tugend abgeleitet wissen wollte. Die übrigen Gaben und Tugenden der Kirche haben ihre eigenen Namen, aber die sowohl leiblich als geistig unverletzt bewahrte Jungfräulichkeit hat vor allen andern Gaben den Vorzug, daß sie die Tugend schlechtweg heißt. Die Ehe ist zwar keine Sünde, sagt er weiter, sondern Gottes Werk und Gottes Gabe, aber doch ist zwischen dem fleischlichen Beilager auch gläubiger Ehegatten und der heiligen Jungferschaft des Fleisches und Geistes ein so großer Unterschied, als zwischen der [...]lichkeit mit den Thieren und der Nachahmung der Engel. O! eine englische,

nicht menschliche Tugend ist die Jungferschaft. O angelicae imitationis non humana in hominibus virtus! Die Tugenden, sagt der Cardinal Marcus Vigerius (Decachordum Christianum. 1517 Chorda I. de Virg. Excell.), welche sich auf diesen irdischen vergänglichen Staat beziehen, sind, wie sie die Platoniker richtig nannten, nur purgirende, reinigende, aber nicht selbst reine Tugenden, denn sie stehen nur in der Mitte zwischen zwei entgegengesetzten Fehlern. Aber der ewige Staat, wo alle irdische Noth und Materie wegfällt, hat weit vortrefflichere, hat absolute, makellose, lautere Tugenden, Tugenden des nicht zu reinigenden, sondern schon gereinigten Geistes. Eine solche Tugend ist die Virginität.

41) Den Cartesianismus vertheidigte Bayle gegen de la Ville (ein fingirter Name) in seiner Dissertation où on défend contre les Péripatéticiens les raisons par lesquelles quelques Cartésiens ont prouve que l'essence du corps consiste dans l'étendue. (Oeuv. div. T. IV. p. 109 etc.) Auch in seinen Thèses philosophiques (ebendaselbst) — offenbar die Thesen, welche er bei seiner Habilitirung auf der Universität zu Sedan aufstellte, denn in einem Briefe erwähnt er sie mit der Bemerkung, daß der schwierige Begriff der Zeit, welcher eben auch hier vorkommt, unter diesen Thesen sich befand — spricht sich B. als Cartesianer, jedoch nur als b e d i n g t e n, kritischen Cartesianer aus. Diese Thesen sind deßwegen besonders interessant, weil wir schon hier fast den ganzen Bayle mit allen seinen Tugenden und Fehlern compendiös beisammen haben. Wir haben B. den Mittelsmann zwischen Extremen, gleich in der ersten These, wo er gerade, wie Leibnitz, mit dem er überhaupt viel Aehnlichkeit hat, den neuern Philosophen den Vorwurf macht, daß sie von dem Extreme der Ueberschätzung der Dialektik bei den Scholastikern in das andere Extrem der Geringschätzung, ja Verachtung der Logik gefallen seien, daß man überhaupt die Scholastiker nicht so ganz und gar verachten dürfe, daß manches Gute in ihnen enthalten wäre. Wir haben hier B. den Cartesianer, wie schon gesagt, aber auch B. den N i c h t - Cartesianer, den freien Denker, den schwer zu Befriedigenden, den Schwierigkeitsmacher, so in der Behauptung, daß die bisherigen Erklärungen der Bewegung, der Zeit nichts taugten, ja die Zeit wahrhaft unerklärlich sei. Wir haben hier ferner seine Antipathie gegen den Pantheismus. (Thèse III.) Wir haben B., den Vielwisser, ihn, dessen Lieblingsthema die Verschiedenheit und Wandelbarkeit der Meinungen ist. (Thèse X.) Wir haben seinen Scharfsinn von seiner negativen Seite — den Scharfsinn des Zufalls, den Scharfsinn aufs Geradewohl, den sich selbst überlassenen Scharfsinn, der, weil er keine substanzielle Idee zum Princip und Kriterium hat, selbst ins Gegenstandlose, ja Ungereimte zu fallen riequirt (so Th. IX. N. 2) — aber auch den Scharfsinn von seiner positiven Seite, den Scharfsinn der Gründlichkeit und Nothwendigkeit, der bemerkt und unterscheidet, was man bemerken und unterscheiden muß, den Scharfsinn des wahren Denkers — so, wenn er sagt, zwar in Uebereinstimmung mit Cartesius, aber doch viel gründlicher und trefflicher den Gedanken entwickelnd: une chose pensante doit être une. (Das ist Cartesisch, das Folgende s e i n.) En effet si elle étoit composée de plusieurs substances, comme notre corps est composé de plusieurs membres, elle ne pourroit jamais voir u n o b j e t e n t i e r, et l'une de ses parties verroit une

partie de l'objet, tandis qu' une autre de ses parties verroit une autre partie de ce même objet, tellement qu'il n'y auroit rien dans la chose pensante, qui pût dire avec vérité: je vois toute cette pierre. (p. 142, wo das Nächstfolgende eben so richtig gedacht ist.) Aber wie B. die Cartes. Philosophie der scholastischen Schulphilosophie gegenüber vertheidigt, so kritisirt er auch hinwiederum dieselbe, den steif dogmatischen Cartesianern gegenüber. So macht er z. B. schon in seinen Objectiones in lib. Poireti, unter andern kritischen Bemerkungen, gegen den Cartes. Beweis vom Dasein Gottes aus der Idee, welcher sich darauf stützte, daß die Idee eines vollkommenen Wesens nicht aus einem unvollkommenen entspringen könne und folglich dieses vollkommene Wesen selbst zum Urheber haben müsse, folgenden Einwand: (p. 151.) „Es ist leicht begreiflich, daß ein des Denkens fähiges Wesen sich aus eigener Kraft, unabhängig von einer äußern Ursache, ein vollkommneres Wesen, als es selbst ist, vorstellen kann. Wenn z. B. dieses Wesen sich erinnert, daß es sechs Jahre lang frei von allen Schmerzen war, hernach aber zwei Monate lang krank darnieder lag, so wird es ohne alle Offenbarung und von Außen eingegebene Ideen begreifen, daß es glücklicher gewesen wäre, wenn es auch diese Monate hindurch keinen Schmerz gehabt hätte, da es von selbst einleuchtet, daß ein schmerzloses Wesen seliger ist, als ein leidendes. Das Nächste ist, daß ein Wesen, welches so denkt und urtheilt, von Schmerzen frei zu sein wünscht, und folglich hat es die Idee eines von Schmerzen freien Wesens. Entweder muß man der vernünftigen Seele die Kraft der Vernunft absprechen oder ihr die Kraft einräumen, den kranken mit dem gesunden Zustand vergleichen und dadurch sich das Ideal eines glücklichern Wesens bilden zu können. Was aber von den Krankheiten gilt, dasselbe gilt von allen übrigen Zuständen der Seele, wie Furcht, Zweifel u. s. w." Auch seine Nouvelles de la rép. des lett. und sein Dictionnaire enthalten, besonders letzteres, häufig kritische Ausfälle gegen den Cartesianismus, in welchen er hie und da seine Zweifelsucht so weit treibt, daß er alle Principien der Gewißheit aufzuheben scheint. Aber gleichwohl dürfen wir solchen skeptischen Aeußerungen keine kanonische Bedeutung geben, und dabei, abgesehen von der besondern Beschaffenheit eines Journals und kritisch historischen Wörterbuchs, nicht übersehen, daß die Zweifel Bayle's gewiß oft nur gemachte, absichtliche Zweifel sind, um dadurch die dogmatischen Köpfe zu alarmiren, vielleicht selbst zu neuen gründlicheren Untersuchungen aufzufordern. Gewiß ist dem Bayle wenigstens die Unvereinbarkeit des Begriffes des Denkens mit dem Begriffe der Materie; aber dieser Begriff ist ein Grundbegriff der Cart. Philosophie. So sagt er (Lettre 239 vom Jahre 1699) in Beziehung auf Locke, welcher annahm, daß Gott gewissen Körpern die Kraft zu denken geben könnte: Là-dessus, je suis tout-à-fait du sentiment de son adversaire. Je ne crois pas qu'il soit possible qu' aucun corps et moins un assemblage de divers corps qu'un atôme d'Epicure soit susceptible de la pensée. Auch in seinen Vorlesungen namentlich über die Physik, folgt B. der Cartesischen Philosophie; freilich haben diese, wie seine übrigen Vorlesungen, nur die Bedeutung historischer Referate. Wenn man daher B. den Vorwurf gemacht hat, daß er nichts von der Physik gewußt, so gilt dies nur von der Newtonschen, obwohl er in dem eben citirten Briefe Newton's Annahme eines Vacuum erwähnt, aber nach einem frühern Briefe, vom Jahr 1697 (lettre 194) zu urtheilen,

kannte er ihn, wenigstens damals, nur aus dem, was Andere ihm berichteten. Indeß hatte B. auch keinen besondern Sinn, weder für die Mathematik, noch für die Natur. Die Mathematik hat es für ihn nur mit unreellen Abstraktionen zu thun und dient ihm nur zum Beweise des Unterschieds oder vielmehr Widerspruchs zwischen dem Ding im Gedanken und dem Ding in der Wirklichkeit. (S. z. B. lettre 319, Physica p. 296. T. IV. Oeuv. div. Dict. art. Zenon (Philos. Epicur.) Rem. D.)

42) Schließlich in Betreff B.'s noch einige Bemerkungen. Obgleich B., weil er eben durchaus, bisweilen vielleicht selbst nur aus Caprice und Idiosynkrasie, im Dunkel der Anonymität bleiben will, zu allerlei formellen Unwahrheiten und eiteln Finten seine Zuflucht nimmt, und sich z. B. in der Angabe der Veranlassung seiner Pensées diverses, wie er sie in seinem Briefe an Minutoli (lettre 56) und wie er sie in der Vorrede zur dritten Ausgabe erzählt, selbst eines Widerspruchs schuldig macht — ein Widerspruch, der übrigens schon dadurch entschuldigt wird, daß der Brief von 1683, die Vorrede von 1699 ist, jedenfalls aber ein moralisch völlig gleichgültiger ist, weil durchaus kein unsittliches Motiv dieses Widerspruchs angenommen werden kann: — so darf man doch keineswegs deßwegen B. die Tugend der Wahrheitsliebe absprechen — am wenigsten in Bezug auf seine hartnäckige Behauptung, daß er nicht der Verfasser des seiner Zeit unter den Reformirten so verrufenen Avis aux Réfugiés sei, und zwar aus dem einfachen Grunde, weil ganz gewiß B. wirklich nicht der Verfasser dieser Schrift ist. Das einzige bedenkliche Zeugniß für B.'s Autorschaft ist die Aussage des Correctors, daß die Schrift von B.'s Hand, die er recht gut gekannt habe, geschrieben gewesen sei. Aber der Schreiber ist bekanntlich noch nicht der Autor. Wenn anders daher diese Aussage Glauben und Berücksichtigung verdient, so muß man, da eben so viele oder mehrere und weit wichtigere Gründe gegen B.'s Autorschaft sprechen, als dafür, mit Basnage annehmen, daß B. die Schrift von irgend einem Freunde erhalten, selbst abgeschrieben und zum Drucke befördert habe, und zwar in keiner andern, als einer der Sache der Reformirten wohlwollenden Absicht, nämlich in dieser, sie zur förmlichen Desavouirung der Grundsätze, welcher sie in dieser Schrift beschuldigt wurden, herauszufordern. (S. übrigens hierüber den Brief von B., welchen Des-Maizeaux: Vie de Mr. B. p. 52 mittheilt, und das, was Des-Maizeaux selbst später hierüber sagt.) Falsch ist es überhaupt, wenn man B.'s Charakter durch seinen Hang zur Pseudo- und Anonymität verdächtigen will, indem man die theoretische Bedeutung des verhängnißvollen Widerspruchs zwischen Glaube und Vernunft, in dem sich B. befindet, unberücksichtigt läßt. B. unterscheidet überall strenge den Schriftsteller von dem Menschen, so auch sich, als Mensch, von sich, als Schriftsteller. Wenn B. nicht umhin kann, wenn ihn sein Geist, sein innerer Beruf — je prétens avoir une vocation legitime pour m'opposer aux progrès des superstitions, des visions et de la crédulité populaire. Cab. chimér. p. 681 — dazu nöthigt, mit herrschenden Vorurtheilen seiner Zeit zu brechen, so will er wenigstens als Mensch mit seinen Zeitgenossen sich nicht entzweien: er schont und achtet die Personen, deren Dogmen und Vorstellungen er bekämpft: er will ihnen also auch nicht mit seinem Namen, nicht persönlich gegenübertreten, sondern nur, wie ein unsichtbarer, unbekannter Geist, die für sich selbst schon genug empfindlichen Lehren der Vernunft und Wahrheit einschärfen.

20*

Wir haben hier denselben Widerspruch zwischen Geist und Persönlichkeit, der uns früher auf dem Gebiete des Theoretischen begegnete, zu erkennen. B.'s Person, B.'s Wille ist der Glaube, B.'s Geist, B.'s natürliches Bedürfniß der Unglaube; der Glaube sein Kanon, sein Taufname, die Vernunft sein apokryphisches und anonymisches Princip. B. gesteht nicht ein, daß Er Autor ist, um dadurch den Widerspruch, in dem sein paradoxer Geist mit ihm selbst und seinen Zeitgenossen steht, auszugleichen. Der Unglaube ist in ihm noch nicht unmittelbare, persönliche Wahrheit geworden. Allerdings liegen also B.'s Anonymität Rücksichten auch mit zu Grunde, aber Rücksichten, die selbst Berücksichtigung verdienen. B. ist überhaupt von Charakter nichts weniger als eine verneinende, sondern schonende, anerkennende, wie Leibnitz, mehr zum Lobe, als zum Tadel geneigte Natur, wie er selbst an einer Stelle (Républ. des lett. p. 714) von sich bemerkt und unter anderm eben dieses sein Journal auch beweist. Falsch wäre es offenbar, wenn man seiner Namensverheimlichung, die er so weit trieb, daß er selbst seinem Dictionnaire durchaus nicht seinen Namen vorsetzen wollte und nur durch die Rücksicht auf seinen Buchhändler endlich von diesem Vorsatz abgebracht wurde, die Motive kleinlicher Eitelkeit unterlegen wollte. Dieses Motiv könnte höchstens nur bei seinen ersten Produktionen angenommen werden, so wenn er dem Minutoli seine satyrische Harangue nebst einer Kritik derselben überschickt, mit der Bitte: Vous m'obligeréz de m'apprendre votre sentiment sur ces pièces-là, car un de mes amis de Paris qui connoît l'auteur de la seconde pièce et qui peut-être, par prévention pour son ami, penche à croire que la harangue ne vaut rien, m'a engagé à lui promettre que je lui écrirois mon sentiment sur l'une et l'autre etc. (L. 36.) Aber schon wenn er denselben Freund ersucht, seine Meinung zu sagen über die Pensées diverses, im Falle das Buch ihm zu Gesicht kommen sollte, mit dem Zusatz: il a fait du bruit en ce païs à cause de quelques paradoxes dont il traite (lettre 50): so hat er offenbar hierbei kein anderes Interesse als das, ein freies, unparteiisches Urtheil zu erfahren. B. wußte übrigens selbst nur zu gut, was er und was er nicht von seinen Schriften zu halten habe (s. z. B. seine Urtheile über seine Réponse aux quest. lettre 298, 311), bekümmerte sich zu wenig um Lob und Tadel, wenn ihm gleich die objektive Beschaffenheit seiner Schriften nichts weniger als gleichgültig war, hatte einen viel zu ungebundenen, flotten Sinn, d. h. war zu wenig auf sich selbst und seine Meinungen versessen, war schon als Skeptiker zu sehr praktischer Spinozist, als daß wir die Motive kleinlichen Ehrgeizes bei ihm annehmen könnten und dürften. Falsch wäre es daher auch, wenn wir hinter seiner Anonymität gemeine Furcht und Feigheit suchen wollten. B. hat wenig oder gar nichts zu verlieren: wer aber mit leeren Taschen seine Straße dahin zieht, der fürchtet keinen Räuber. Cantabit vacuus coram latrone viator.

Druck von Otto Wigand in Leipzig.

